

# غالب ایک مطالعہ

(مع ترمیم و اضافہ)

ممتاز حسین

انجمن ترقی اردو پاکستان

# غالب ایک مطالعہ (مع ترمیم و اضافہ)

ہممتاز حسین

انجمن ترقی اردو پاکستان  
ڈی۔ ۱۵۹، بلاک ۷ گلشن اقبال  
کراچی۔ ۷۵۳۰۰

سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو پاکستان ۵۷۶

ISBN-969-403-036-6

نئی اشاعت:

۲۰۰۳ء

تعداد:

پانچ سو

قیمت:

—

مطبوعہ

احمد برادرز

ناظم آباد، کراچی

(دیگر سرکاری اور نجی اداروں کی طرح

انجمن ترقی اردو پاکستان کو بھی شاعت کتب کے لیے

اکھڑی دیات پاکستان کے توسط سے ملتی ہے)

## فہرست مضامین

۵	حرفے چند	جمیل الدین عالی
۷	حرف آغاز	
۱۷	غالب اور نثاق کا بیچ	
۳۳	تاریخی رد ورم کاہ میں غالب کا موقف	
۳۷	کچھ غالب کی رہائی اور کچھ اپنی ترجمانی	
۸۵	غالب کا رد عمل	
۱۱۸	غالب کا آئینہ فن	
۱۳۱	غالب کی شاعری میں احساس طرب اور وطن پرستی کا عنصر	
۱۵۷	غالب کا احساس خون و الم (ٹریجک سس آف لائف)	
۱۹۱	غالب، ایک آفاقی شاعر	





جمیل الدین عالی  
مفتدا اعزازی

## حرفے چند

غالب کی صد سالہ برسی پر انجمن سے مندرجہ ذیل کتابوں اور جرائد کی اشاعت کی گئی

ہے۔

کتابیں

فلسفہ کلام غالب	ڈاکٹر شوکت سہزادری
غالب ایک مطالعہ	پروفیسر ممتاز حسین
ہنگامہ ذل آشوب	مرتبہ سید قدرت نقوی
مہر نمرود (اردو ترجمہ)	پروفیسر عبدالرشید قاضی
غالب نام آور	سہماں "اردو" کا انتخاب

جرائد:

سہماں "اردو"	غالب نمبر
ماہنامہ "قومی زبان"	غالب نمبر

ان کے علاوہ چند ایسی کتابیں بھی اس موقع پر شائع کی جا رہی ہیں جن کا تعلق عام اردو

ادب سے ہے۔

غالب کی صد سالہ برسی ہمارے ادب میں جو بیش قیمت اضافے کر رہی ہے ان میں پروفیسر ممتاز حسین کی تصنیف ایک الگ مقام رکھتی ہے۔ ہمیں خوشی ہے کہ اس کی اشاعت انجمن کے حصے میں آئی۔

پروفیسر ممتاز حسین نے صرف خود محتاج تعارف نہیں بلکہ بہت سے لکھنے والوں کے مطالعے میں وجہ تعارف بن چکے ہیں۔ نقادان اردو کی طویل فہرست میں ان کا نام ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ان کی تنقید فنی تہمید یا محض دست فہرست سے پر وال نہیں چڑھتی وہ اپنے لیے ایک خاص طریق مطالعہ متعین کر چکے ہیں یہی رنگ ان کے اعتبار میں بھی جھلکتا ہے۔ ان کا انداز تنقید خالص سائنسی ہے۔ جامع اور مدلل اور ممکن حد تک غیر جذباتی اور غیر جانبدار۔

مثلاً: غالب کے مطالعے میں انھوں نے غالب کو ان کے ماحول، ان کے سماج اور اس زمانے کے سیاسی اور اقتصادی ماحول سے الگ کر کے کسی عجوبے کے طور پر نہیں پرکھا جیسا کہ بہت سے مشاہیر کر چکے ہیں۔ انھوں نے ان عناصر کی چھان بین کی ہے جو غالب کی ذہنی ترکیب میں کام کر رہے تھے۔

پروفیسر ممتاز حسین کی دوسری تصنیفات ان کی وقت نظر و سنج مطالعے، اصول فنی اور قدرت اعتبار کی گواہ ہیں۔ یہ کتاب شفاست کے اعتبار سے بڑی نہیں، مگر اپنی خصوصی نوعیت اور اعتبار مطالعہ کے لحاظ سے غالبیات میں بلند مقام قرار دی جائے گی۔

۱۹۶۹ء

”غالب ایک مطالعہ“ کا جدید ایڈیشن پیش خدمت ہے۔ یہ کتاب جو غالب صدی کے موقع پر شائع کی گئی تھی اس پر پروفیسر ممتاز حسین صاحب نے خود نظر ثانی کی ہے اور نئے نئے مضامین ”کچھ غالب کی زبانی اور کچھ اپنی ترجمانی“، ”غالب اور خواتین“، ”اور“ غالب ایک آفاقی شاعر“ کا اضافہ کیا ہے۔ ترمیم و اضافہ فی کے بعد نئی کمپوزنگ کے ساتھ کتاب ایک نیا روپ اختیار کر گئی ہے۔ اسے اگلی فروری میں یوم غالب کی رعایت سے دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے۔

اسید ہے کہ پروفیسر ممتاز حسین کی کتاب کا جدید ایڈیشن مطالعہ غالب کے ضمن میں مزید اضافہ ثابت ہوگا۔

## حرفِ آغاز

پودے موسمِ گندم کے کہ غالب کا جید خاک کی اس مہربان زمینی سے جاعا جس کے پردہ سرکار سے یہ ظلمِ گلزار یعنی انسان ابھرا ہے۔ لیکن جو گل غالب اپنی نوائے صبرِ لٹاں سے اس خاکدان کو دے گیا وہ امتدادِ زمانہ سے مددِ ہم پڑنے کے بجائے روز بروز زیادہ شعلہ لگی ہوئی جا رہی ہے۔ اس کی اس گرم تائی دلخیز دل پر جہاں آفتاب کو یہ رکب کہ وہ خاک ہائیا ہے وہاں گل کو یہ حد کہ شعلہ کا خیر اس کے سینے میں پیوست ہے۔

نہ رکبِ سوزِ گری کہ دارم  
کند از شعلہ بر خود خیرِ آتش  
ہر جلد از سردیِ بھسہ خواہم  
ہر افزودم بگردِ کوثرِ آتش  
دلے دارم کہ در ہستادہ شوق  
سرشتش دوزخِ ست و گوہرِ آتش  
بہارِ موعِ یی ہالم بطولان  
ہر رکبِ شعلہ یی رقصِ در آتش

ایسا کس طغی کی گل تو نے اس مشتِ خاک میں رکھ دی تھی کہ اس کا ہر نفسِ آتش باور  
حدِ جلوہ گفتِ اگماز تھا۔ میں تو میرا سا مجازِ گلار بھی شعلہ لٹاں گزرا ہے۔ اس کا بھی پنہاں نہ گلار پنہاں



خوشید میں بر صبح ہے۔ لیکن اس کا دلِ غمِ دلِ شبنم گریہ سے اس قدر جھک جاتا ہے کہ وہ روکش  
باجتاب نہ ہے، خوشید کا اس پر گلاب نہیں۔ میرا اور غالب کا یہی بنیادی فرق ہے۔ میرا نظمِ باد کا  
اسیر، غالب اقلیمِ خوشید کا سفیر، ایک اس ششِ جہت میں حیرت زدہ بہ صورتِ قصور، دوسرا  
سرگرم جستجو

دل مت گنوا، خبر نہ سہی میر ہی سہی  
ایک گرفتارِ ظلمِ شوق، غولِ دلیِ شرابِ الفت، دوسرا آتشِ زہدِ با، بیرونی حلقہٗ سلاسلِ سرگرم  
جہول

برہمِ دویٰ منزل ہے نمایاں مجھ سے  
میری رفتار سے جاگے ہے بیاہاں مجھ سے  
اثرِ آبلہ سے جاوے صرائے جنوں  
صورتِ رشہٗ گوہر ہے چراغاں مجھ سے  
گیرِ گرم سے اک اگلِ ٹپکتی ہے اند  
ہے چراغاں خس و خاشاکِ گلستاں مجھ سے  
ایک ہی بندہ سے دونوں کی تمرد، ایک ہی صورت پر دونوں کا نقش لیکن ایک کو اپنے  
نقش پر یہ حیرت۔ ع:

منہ کا کرے ہے جس ریس کا

دوسرے کو یہ شادست۔ ع:

کاغذی ہے پیری بر بیکرِ قصور کا

ایک کو دلوں پسند ماکِ خواہش:

بندگی کیا خدائی سے ہی ہر بندگی

دوسرا ہر تنی آرزو، جاندہ غرورِ زریست، حریصِ لذتِ ہستی، تکمیلی نقش کا خواہاں، حصولِ ذات کا  
جہاد، نودہ حرکت اور حرارت کا شیدا، نیرو آنا کے پُرِ نعلت۔

میر کا رُشا حق، غالب کا رُشا خود۔ ایک کا سفرِ رو بہ تعمیرِ نفس، دوسرے کا سفرِ رو بہ تعمیرِ  
ششِ جہت، ایک کو بے خودی جہاں وہ جہاں۔ دوسرے کو حقیقتِ خوشید پر سرِ جوش۔ یہ ہیں چند  
اسباب کہ غالب میر سے زیادہ اس حمد کا مستحقِ قری ظاہر ہے۔ میر خرد و سنجی کے حدود میں ہیں

غالب قروں و سطرلی سے برسرِ بیکار حمد و جود میں گزاری ہیں۔ میر کے یہاں وقت غیر حقیقی۔ ع۔  
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

غالب کے یہاں وقت شہد صفات ہستی ہے۔ غالب کے یہاں نہ صرف ناک بلکہ مکاں بھی بیکراں ہے، دورِ نا آواز سے جانِ انعام جاوید پیوند ہے۔ وہ کائنات میں خدا کے ایک دائمی عملی قلیق کا، ٹکڑا سے بیگانہ، نونت لہوا سے آشنا۔ اپنے ہی سے اپنے پر جلوہ گر ہوتے رہنے کا قائل ہے۔ اس کے ہاں ہر قریب کھٹکی کے چبھے ایک گھریت نوی ہے، نیستی بخشد و ہستی ہے۔ وقت کی اس ستیزہ کاری میں غالب نہ سرِ موج طوفان چنباں و ہاں ہے۔ جہاں کہیں بھی پیش کو کی سرگرم کار ہے، غالب کا دل اس کے ساتھ ہے، اس کی خدا شناسی سے دیر و حرم سر بسوز، اس کی انسان خوانی سے سارا عالم ایک شکار و جود۔ جہاں کہیں بھی گنگو نے رسم و راہ عام ہے لوٹے غالب پر سردار ہے۔ اس کا عارہ خونچکاں اگھیاں نکارتیں۔ اس کی خوں لٹانی چشم سے ہمیں حیات نوبل ہے۔ وہ تہذیب حیات کا ایک سرچشمہ ہے۔ اس کی فکر سے زندگی کے نئے دھارے بہوتے ہیں۔  
فلت کفر متیں روشنی طبع نگر

چشم آب حیات تہ ناپا بابو

ہر وہ خیال جو ہمارے شر و ادب میں قوت و توانائی کا حامل ہے، ہر وہ کشتہ آواز جو سرکاری فی سے عہدت ہے اس کا ایک رشتہ غالب کی فکر اور فی سے ضرور ہے۔ غالب ہی کی گہ گاری سے ہم اس بیچ و تاب سے آزاد ہیں کہ زندگی گناہ آدم ہے۔ ع۔  
چہاں علیٰ حق را گناہ نا گونہ

اس نے گناہ کا بوجھ ہمارے سینے سے اُٹا دیا اور چشم تماشا کو فوقی نظارہ سے آشنا کیا۔ وہ مضمحلہ اشقی انسانیت بھی ہے، اس نے اُس حضورِ اشقی کو جسم ویا کہ علمِ ابد اور راست کواری اور یہاں وفا کی استواری میں ہے نہ کہ زند و عہدوت کی ترو جوئی، نصیر نفس اور نگذیب ہستی میں۔ بہر غالب غزل کا ہر ورق جاں فرا حرف بہ حرف نہ سہی، تیر حرف سہی شکارِ غالب سے فیضیاب ہے، غالب ہی کے شر سے ایک نئی جمالیات نے ہمارے ادب کی دنیا میں جنم لیا ہے۔ غالب کا عہد تقلید کے برعکس تقلید کا عہد تھا۔ ایک نئی لہر تاریخی تنقیدی شعور اور معقولیت کی وفا کی کشتیوں اور گڑے ہوئے حرفوں کے ساتھ جو مغرب سے آئی وہ کچھ ایسی ہماری زندگی میں سرایت کر گئی کہ اس سے شر و ادب ہی نہیں بلکہ ہمارے دوسرے علوم بھی متاثر ہوئے۔ اشدویں صدی کی صوفیانہ فکر میں معقولیت کے پیوند لگنے شروع ہوئے۔ جذباتی تصوف کے بجائے اب معقولیت فکر، اسیاتی میلانات اور اس کے علم الکلام سے برسرِ بیکار تھا، ہر طرف کوچ و بازار سے لے کر خانقاہ و

دوسرے نکتہ ایک حشر خیال کا برپا تھا، بروہ نے جو فنی عادت تھی اس پر کوئی تنقید ہو رہی تھی، پڑانے رسومات مٹ رہے تھے۔ عوی کی رسم منسوخ ہو رہی تھی، ایسا بنگلیک چمچ کا پادری، تومید کا مدعی، موثر کا انگریزی حق تاویل لیجے، تاریخی حوالوں اور معلومات سے لیس بحث کردیا تھا، مانا کہ اس کے سینے میں جنس اور پند اور مکرانی بھی تھا، لیکن اس کے حرف کا جواب حرف تھا نہ کہ رشت اور پتھر۔ نو حشر بیشتر سرا یہ معلومات کا، قصہ سوئی کی ٹوک پر فرشتے کے رقص کا۔ اس بے بسی میں منطلق اور فلسفے کی پرائی کتابیں کھول لی گئیں۔ شلا کا تصویف ہاند پر پاندھا گیا، صغریٰ اور کبریٰ سے لاسرہ لو رشتہ جوڑا گیا۔ یہ قصہ تمام تر بحث و تحسین کی تھی۔ منطلق کی تلوار بے نیام تھی۔ اس سے ہماری شاعری نہ صرف اسلوب میں بلکہ اپنے معانی میں بھی متاثر ہوئی۔ غالب نے ہر قسم کے خیال کو شاعری میں جگہ دی اور یہ کہنے پر مجبور ہوئے:

علمِ نانا نے جلاسی لٹا حلق کی مستی  
و گرنہ ہم بھی اٹھاتے تھے لذتِ الم آگے

وہ بادۂ شہانہ کی سرسبزیاں کھائیں  
اُٹھیے بس اب کہ لذتِ خوابِ سرگئی

غالب نے علمِ نانا کے ساتھ ساتھ حیات و کائنات کے فلسفے کو بھی غزل میں طرکِ غالب کیا، اتنے نوع بہ نوع معانی کے اظہار کے لیے ہندوستانی زبان کیوں کر ساتھ دیتی۔ چنانچہ غالب نے ایک نئے عمارت میں گفتگو کی۔ ہر چند کہ یادوں نے اسے چلنے نہ دیا۔ لیکن غالب بھی اپنی روش سے کب باز آئے کو تھے۔

رکنتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اور

انھوں نے کبھی فارسی کے علاوہ میں رہنے کہا تو کبھی اردو ہی کے علاوہ میں فارسی کے پیچ و خم سے کام لیا۔ ہمارے شعرا کی عام روش کتابت ہی پر عود و فکر کرنے کی تھی۔ غالب نے منہاس اشیا کے درمیان عدمِ مشابہت سے بھی شعری اثر پیدا کرنے کی روش قائم کی،  
اور بازار سے لے آئے اگر ٹوٹ گیا

سافرِ ہم سے مرا جامِ سطل اچھا ہے

اور کہیں کہیں تو انھوں نے ایک ہی شعر میں مشابہت اور عدمِ مشابہت دونوں ہی سے شعری اثر پیدا کیا ہے:

توفیق ہاندلہ بہت ہے اذل سے

آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

عالم کے اس طرز فکر سے ہماری اشادیں صدی کی شعری روایت نابذ تھی ہمارے شعرا و محوے اور دلیل سے تو باخبر تھے، قصائد اور طباق کی صفت سے بھی کام لیتے لیکن منافات کے استعمال سے جس سے ایک پیرا کس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے شعری اثر پیدا کرنے کی کوشش نہ کرتے۔ عالم کو اس فی میں مہارت حاصل تھی۔

مقابل ہے مقابل میرا

رگ گیا دیکھ روانی میری

معمول معنائیں سے لے کر اعلیٰ معنائیں تک عالم کی یہ طرز فکر جگہ نظر آتی ہے۔ وہ کہیں منافات کے نگرانہ سے معنی پیدا کرتے ہیں تو کہیں منطقی استدلال سے، اس سے مستثنیٰ ان کی وہ غزلیں ہیں جہاں خیال ان کے جذبے کی خدا نہیں بلکہ جذبہ ان کے خیال کی خدا ہے۔ ایسی غزلوں میں ان کا تخیل ان کے تخیل پر حاوی نظر آتا ہے لیکن جب آپ ہمیشہ مجموعی ان کے اشعار پر طور کریں گے تو یہی چیز سامنے آنے کی کہ ان کا تخیل کہیں بھی یہ کہ نہ تخیل نہیں ہے۔

حالی عالم کی شاعری کے بڑے مدافع تھے۔ کہا تو میں جاتے گا۔ لیکن چوں کہ ان کے نزدیک "تخیل بذات خود نیکی ہے" اور وہ اس کی اسی نیکی کے پیش نظر شاعری کو علم الاطلاق کا نائب مناسب ٹھہراتے، وہ عالم کی طبعیت شاعر کو سمجھنے اور تاج پر اس کی ضرب موسیٰ کرنے سے قاصر تھے۔ جو سمجھا ہے کہ وہ ان کی چوٹ بھی ہی میں ٹال گئے ہوں۔ ہر حال اس سے کسی کو بھی اٹار نہ ہو گا کہ حالی کی جہادیات میں خواب کاری شعر کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ چنانچہ انھوں نے عالم کے ایسے سارے اشعار کو اپنے اعلاہ تصریح سے خارج میں رکھا جہاں بہت سی تصنیفات یا امیز کا کوئی جھنگلا ہے یا کوئی مجموعہ خواب بدست ہوش ہے۔

ہر چند کہ عالم صنیٰ ابہام کو بھی پسند کرتے وہ طبعی کے اس شعر پر سر دھنتے ہیں:

مروت کو شبہا پر تو میر ہام و در لہزم

نہی ہا ہر جہانے ہوتا ہاں را

لیکن اس کے باوجود وہ صفائے خیال اور حقیقت نگاری کے بھی قائل تھے۔

حقیقت نگاری کا مسد کسی شے کی جو ہو تصور کھینچنے کا نہیں جیسا کہ ارسطو کے بعض شارحین نے تصور کر لیا ہے اور جس کی بازگشت حالی، آزاد اور شبلی، ان تینوں کے یہاں ملتی ہے،

بلکہ خصوص میں عموم کو اس طرح جلوہ گر کرنے کا ہے کہ ایک کی اہمیت دوسرے کی نسبت سے ہو۔ عموم، خصوص کو اجاد میں اور خصوص، عموم کو۔

ہے رنگِ لاد و گل و لعلی جدا جدا

ہر رنگ میں بدل کا اثبات چاہیے

یعنی ہر حسبِ گردشِ پیمانہٴ صفا

عارف ہر وقت مست ہے ذات چاہیے

جذہ کوئی دیکھنے کی توجہ نہیں کر اس کی جو یہ تصور کھینچنے یا نہ کھینچنے کا مسئلہ ہو۔ ہر یہ کہ زبان پر شے کو منطق کی اصطلاح میں پیش کرتی ہے۔ وہ تعمیم یافتہ تصورات کو پیش کری ہے۔ اس کے برعکس شاعر ہر شے کو تخیل کی زبان میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، شاعر کے اسی عمل کو صناعی سے عبارت کرتے ہیں اس کے اس عمل میں التزام آہنگ بھی شامل ہے۔ اس کے لیے مزید زبان عام بول چال کی ایک میڈیم یا ذریعہ اظہار کا کام دیتی ہے جیسا کہ وہ شعری تصویریں تراشتا ہے اور ان تصویروں کو مختلف جہتیں عطا کرتا ہے۔ تصویروں کی یہی تمثیلیت شعر کی زبان کو جس کے لیے ہم بیان کا لفظ استعمال کرتے ہیں، منطقی زبان سے قدرے مختلف کردیتی ہے، یہ زبان ایمانیات، تخلیقِ ایہام، کتابیات اور تصانیف کی زبان ہوتی ہے جہاں شاعری ہے وہاں تصنیف ضروری ہے خواہ وہ تصنیفِ ملوک کی ہی کا کہیں نہ ہو۔ ملوک میں بدکاری کھانسی حد کا کارندہ ہے۔ شکیل نے کھاسوسرم کو تحلیل صورت کی توجہ بتایا ہے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ معنی اس طرح سے بے کتاب ہوتا ہے کہ اس کی تخلیقِ ہیئت محبوب ہو جاتی ہے۔ پردہٴ خفا میں چلی جاتی ہے۔ ایمانیات اس کے برعکس ہے۔ وہاں تمام تر ذر ذر تخیل کی شخصی ہیئت پر ہوتا ہے اور اسی کو شاعری کے ساتھ متحد کیا جاتا ہے۔ فن کے یہ دو مختلف نظریے ہیں۔ آج ہم تاریخ کے ایسے دوراں پہنچے ہیں کہ یہ بتانا مشکل ہے کہ آج سے سو سال بعد شعر و ادب کی صورت کیا ہوگی۔ تخیل اور جذبے کی تہذیب کیا رنگ اختیار کرے گی۔ لیکن اگر موجودہ رجحان آئے والے دور کی کوئی علامت ہی سمجھا ہے تو اس سے یہی نتیجہ نکالا جائے گا کہ تخیل اور جذبے کو تعقل کے ساتھ اور ترکیبی عقل کو تخلیقی عقل کے ساتھ مزوج ہونا پڑے گا۔ کیا جب جو اس وقت گھری شاعری کی اصطلاح ہی خارج از لغت ہو جانے لگیں کہ ہمارا ہر شعر فکر کی مکمل آکائی ہی ہوتا ہے، چنانچہ ان حالات کے پیش نظر اس وقت اصل مسئلہ نظم و نثر کے لین دین کا ہے۔ اب دنیا میں نثر کی صورت وہ نہیں رہی جو تین سو سال پہلے تھی۔ پہلے شاعری نثر کا گموارہ ہوا کرتی تھی۔ نثر کھینے والے شعر کی زبان سے استفادہ کرتے اب شاعری نثر کی زبان سے استفادہ کر رہی ہے۔ آپ کے یہاں نہ سنی، یورپ میں ایسا ہی ہو رہا ہے۔

وہاں شاعر سے زیادہ نثر نگار اور انی اشعار کے نئے سے نئے تجربے کر رہے ہیں۔ میں نے یہ بات اس لیے اٹائی ہے کہ اگر آپ غالب کی نظم و نثر کا مطالعہ پہلو پہلو کریں تو یہ دیکھیں گے کہ جہاں اصول نے اپنی نثر کو لائبریر کی طرح شعر کا آہنگ دیا ہے وہاں اُنہوں نے اردو کے بعض بعض اشعار شعر کی نثر کا بھی آہنگ دیا ہے۔ ان کی چند غزلوں کے منظرے بالخصوص ملاحظہ ہوں:

غالب اِسا نہ مان جو واعظ اِسا کہے  
ایسا بھی کوئی ہے کہ سب اچھا کہیں ہے

سنو نہ جب کہ کنارے پہ آگاہ غالب  
خدا سے کیا ستم و جہرِ ناخدا کہجے

ہوگا کوئی ایسا بھی جو غالب کو نہ جانے  
شاعر تو وہ اچھا ہے پہ بدنام بہت ہے

جب توقع ہی اُسے گئی غالب  
کیوں کسی کا گھر کرے کوئی

غالب نے خود بھی ایک خط میں اپنے ایسے اشعار کی طرف متوجہ کیا ہے جنہیں اصطلاحاً سہل مستقیم کہتے ہیں اور اس کا دعویٰ کیا ہے کہ سب سے بڑے ہاں اکثر وہ بیشتر اشعار سہل مستقیم کے پاؤں گئے۔ لیکن جس طرح غالب کے طنز کو عالی نے پہ کمر کر مال دیا کہ یہ سب ان کی شوخی طبع کی باتیں ہیں، اسی طرح حالی نے ان کے سہل مستقیم کو بھی اپنی سادہ لوحی سے صرف نظر کیا، غالب کے ساتھ یہ خاص زیادتی ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے جو ان کے اسلوب کے صرف اُسی ایک پہلو کو اپنے سامنے رکھتے ہیں جہاں بہت سی تصویریں کا جھنگٹا ہے۔ مانا کہ وہ جھنگٹا بھی دل فریب ہے لیکن ایک خاص جو سادگی بیان یعنی تخلیقِ صورتِ خفیل اور ہاسمیت کا ہوتا ہے وہ بھی اتنا ہی جاں فزا ہے۔ اس کی طرف غالب کے اسلوب پر لکھتے وقت بہت کم لوگ توجہ دیتے ہیں۔ شاید اس لیے کہ جلد ہی تنقید پر جذباتی روانہیت کا اثر اس قدر غالب رہا ہے کہ خفیل کو حقیقت کی ضد سمجھا جانے لگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تنقیدِ تدریج حقیقت بھی کرتا ہے۔ عجیب و غریب صورتیں پیش کرتا ہے۔ مہاتے سے کام لیتا ہے اور یہ باتیں غالب کی شاعری میں بھی ملتی ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ غالب کے ہاں وہ

آئیڈیلزم بھی ہے جسے اخلاقی رعنایت یا روحانی بھارت کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن ان ساری باتوں کے باوجود غالب کے فن کا طریق عمل روحانی شعرا کے طریق عمل اور ان کے جمہوی طرز بیان سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے یہاں انفلٹن (Inflation) تخلیق کے بجائے جو تخلیق کی ایک بیماری ہے، جملہ تخلیق ہے۔ ان کا ایک ایک لفظ ایک ایک جملے کے مفہوم کو لدا کرتا ہے اور بسا اوقات گنبدِ معنی کا ایک حرف طلسم بن جاتا ہے۔ اس میں جامعیت اقتصادہ اجمال ہے نہ کہ طویل کلام، نکر اور فصیح الفاظ۔ اس اسلوب کو روحانی نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح ان کی آئیڈیلزم کی بنا پر جس کا تعلق ان کے نگار کی دنیا سے ہے انہیں روحانی نہیں کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ وجود کا ایک رشتہ باہمت سے بنی ہوتا ہے۔ اگر تاہم حقیقت کی ترجمانی میں آئیڈیلزم کا آنا ضروری ہے۔ لیکن ان کا آئیڈیلزم صرف قوتِ ارادہ کے اظہار کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن جملہ وہ حقیقت کے چہرے سے کتاب اُتارتے ہیں یا انسانی فطرت میں نصب زنی کرتے ہیں وہاں وہ ایک ایسے سناک حقیقت نگار بن جاتے ہیں کہ آپ اپنے کو اپنا ضمیر قصہ کر لیتے ہیں۔ غالب کا یہ فنی ضمیر شخصی ہے۔ منطقی تہذیب سے بالا مال ہے۔ وہ اس بات کو ابھی طرح سمجھتے ہیں کہ جذبات کے دو روپ ہوتے ہیں ایک وقتی اور ایک دیر پا، ایک منفرد اور ایک مانگیر۔ حقیقی طاعری ہوتا ہے جو جذبات کی انفرادیت میں اس کی مانگیریت کو اور اس کی عارضیت میں اس کی دائمیت کو پیش کرتا ہے غالب کے یہاں وہ دستورِ تح کے الفاظ میں ”طاعریہ کا بے لغت بہلا“ بہت کم ملے گا۔ اس طرح کی رعنایت سے وہ آزاد ہیں۔ ان کے ہاں تو شعروں میں جنم لیتا ہے جہاں ان کا تار نفس دل و جگر سے اٹھا ہے، دل و جگر سے گزر کر خون میں دوڑا ہے یا گھر میں کر آئینہ سے ٹکا ہے اس وقت ان کا ہر شعر مازول پر لغز بن کر یوں گلگشتا ہے گویا ناخنِ نابید نے اسے چیرا ہو۔ ایسے لحاظ میں ان کی آواز پوری انسانیت کی آواز ہوتی ہے۔

دیکھنا تحریر کی لذت کہ جو اس نے کہا

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

یہ آفاقیت ان کے فن کی معروضیت کی دلیل ہے۔ لیرنگل طاعری میں شخصیت کا عنصر موجود رہتا ہے لیکن جو چیز کہ شعر کو شعر بناتی ہے وہ شخصیت نہیں بلکہ طاعری کا شعری عمل ہے۔ فن کی معروضیت کو تسلیم کیے بغیر حسنِ ادا کا مسکد حل ہی نہیں ہو سکتا ہے۔ معنی میں گہرائی اور گیرائی طرزِ ادب سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہو تو طاعری میں موازنہ اور مقابلہ بیکار ہو جائے اچھے اور بُرے کا معیار ہی اُٹھ جائے اور طاعری صرف شخصیت کا اظہار بن جائے، نئی شکل کے بہت سے شعرا اسی گہری میں مبتلا ہیں۔ طاعری اظہارِ ذات نہیں بلکہ عرفانِ ذات کا اظہار ہے۔ شخصیت کے

تجزیے سے کسی بھی شاعر کی شاعری کے بہت سے پہلو اُجاگر کیے جاسکتے ہیں لیکن یہ نصابی تحلیل یہ نہیں بتا سکتی کہ کوئی شعر اچھا ہے تو کیوں، بُرا ہے تو کیوں۔ مزید یہ کہ عرفانِ تمام تراوراک کی شے ہے خواہ وہ اوراکِ تخلیقی عقل کا ہو یا ترکیبی عقل کا۔ چنانچہ اسی نسبت سے ہر شاعر، اگر وہ شاعر نہیں ہے کاشفِ رازِ حیات یا ایک بڑا منکر بھی ہوتا ہے۔ لیکن جو شخص کہ شاعر کو ایک منکر سے بلند کر دیتی ہے وہ یہ ہے کہ عرفِ عام کا منکر یا ظنی بالعموم عقل کی تردید سے گنگو کرتا ہے وہ اپنی رائے کو حواس کی شہادت سے مضبوط نہیں کرتا ہے۔ اس کے برعکس شاعر اگر وہ واقعی شاعر ہے اور ناظم نہیں ہے، تو اپنی ہر رائے کی توثیق میں دل و جگر کو ہر حیثیت گواہ طلب کرتا ہے اور یہاں یہ گواہی نہیں ملتی ہے وہاں وہ اپنی رائے معرضِ شک میں لٹا ہے۔ غالب کے پاس لے دے کہ ایک ہی عقیدہ لاوجود الاطلال کا تھا۔ لیکن ان کا شعری غرض دیکھیے کہ وہ اسے بھی معرضِ شک میں لائے۔

جب کہ تمہ بھی کوئی نہیں موجود  
پھر یہ بتا کر اسے خدا کیا ہے؟  
سبز و گل کہاں سے آنے ہیں  
آہ کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟  
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں  
غزل و حشو و لہو کیا ہے؟

یہاں حسیاتی شاعر مابعد الطبیعیاتی منکر پر غالب آگیا ہے۔

میں نے اس کتاب کو لکھتے وقت یہ چیز پیش نظر رکھی تھی کہ اس جامع کمالِ شخصیت کی مورخِ حیات بھی مرقب کہوں اور اس کے گہروں پر تفصیلی بحث کہوں۔ لیکن وقت کی تنگی کے باعث پہلے تو مورخِ حیات کے کام کو ملتوی رکھا اور صرف گہروں پر توجہ دی، لیکن کچھ حالات ایسے پیش آئے کہ اس حصے کو بھی پانچ تکمیل تک نہ پہنچا سکا۔ اس گمنامی کو یہ شرطِ حیات دوسرے ایڈیشن میں پورا کر دی گئی۔ فی الحال جتنا لکھا گیا ہے وہ جوں کہ اپنی جگہ پر تکمیل ہے اس لیے اسی پر اکتفا کرتے ہوئے یہ نذرانہ عقیدتِ غالب کی صد سالہ برسی کے موقع پر پیش کرنے کی جسارت کر رہا ہوں۔





## غالب اور نشاۃ ثانیہ

جس نشاۃ ثانیہ کا ذکر اس مضمون میں کیا جائے گا، اس کا تعلق عبد غالب کے اس نشاۃ ثانیہ سے ہے جو انگریزوں کی عمل داری کے نالے میں، مغربی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت اور مغرب کی مائتسی لہجوات کے مظاہرے سے وجود میں آئی۔ نشاۃ ثانیہ ترجمہ ہے انگریزی کے لفظ "ری نیاں" ہمارا جس کا ایک متعین اصطلاحی مضمون ہے یہ لفظ اس اٹالوی "ری نیساں" کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کے جلو میں پندرہویں صدی عیسوی میں یونانی علوم و فنون کا احیا ہوا، ویسے تو رومن عہد میں بھی یونانی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت ہوئی تھی، رومیوں کے درمیان ایپیکوریس اور سٹوئکس (Stoics) کے فلسفے کا بڑا بول بالا تھا، لیکن مسیحی دور میں سٹوٹ آگستین نے کھلم کھلا کر سبھی تصورات زندگی میں کچھ ایسا رنگ دیا کہ فلوٹونیت رہا نہ مسیحیت کا لہجہ بن گئی یوں اسی عہد تاریخی میں یہ سب مرقاب ہو گیا ہر حال مسیحیت کو فلوٹونیت سے آزاد کرانے اور اسے مستحکم کرنے کے فلسفے کی طرف لانے میں سٹوٹ آگوستین کا بہت بڑا ہاتھ تھا لیکن صبح معنوں میں یورپ کو ارسطو کی فکر سے متعارف کرانے میں اندلس کے ابن رشد نے اہم کردار ادا کیا۔ اس کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کو کلیسائی عقول میں طہ گوانا گیا اور ان کی تصنیفات کا مطالعہ ممنوع قرار پایا لیکن جب چودھویں صدی کے زمانے سے یورپی مفکرین نے براہ راست یونانی زبان کے ذریعے، یونانی فلسفے اور دیگر یونانی علوم اور فنون کا مطالعہ شروع کیا تو وہ یونانی فکری کے خیالات کی تقسیم کے لیے عربی اور سریانی ترجموں اور تفاسیر کی وساطت کی ضرورت سے آزاد ہوئے اس وقت سے یورپی مفکرین کے ذہن میں نئی بصیرتیں پیدا ہوئیں۔

مسیحی تہذیب اس وقت سے پہلے، سٹوٹ آگستین کی تعلیمات کے زیر اثر خدا مرکوز (Theocentric) تھی آدمی ایک بندہ ناچیز، گناہ گار اور مجبور تھا، جسم فانی اور روح لائق تھی، چنانچہ اصل زندگی روحانی تھی نہ کہ اخلاقی جسم و جان کی تھی، مسیحیت میں جسم و جان کی دونوں نے ایک ایسے قلبیاتی ماحول کی صورت اختیار کر لی تھی کہ دونوں کا اتحاد بہ سترکہ کفر تصور کیا جاتا۔ ہمارے

مردیائے کرام کے بست سے اقبال، منگو جو کہ ذنب و غیرہ حتیٰ کہ ان کا طرز زندگی، باقصوم مجدد زندگی کو متبادل زندگی سے افضل تصور کرنے کا وہ یہ خلق سے دور رہنے اور ذلوں یعنی اختیار کرنے کا وہ یہ بست کچھ مسیح راہبوں کے طرز زندگی سے ماخوذ تھا اس طرز زندگی میں مظاہر فطرت کا مشاہدہ کوئی اہمیت نہ رکھتا بلکہ مظاہر کے اندر یا اس کے چپے جو قوت پنہاں ہے یا یہ کہ جو ہستی ان کی موجود ہے ان کو عدم محض سے وجود میں لانے کی ضرورت ہے اسی کی تلاش و جستجو اور عرفان و عبادت اہم تھی۔ اس طرز زندگی سے پیدا ہونے والے روحانی فلسفے میں جو ہر مقام، ہستی مؤخر، ہستی جوہر کا ایک عرض ہے یا ظاہری فلسفے کی رو سے۔ ایمان ثابت کا ایک نقش متبادل وار ہے اس فلسفے سے متقدر ہستی کا تصور مضبوط ہوا، اس فلسفے میں نہ تو فرد کی کوئی اہمیت تھی اور نہ فرد کے حسی تجربات کی، حسی تجربات کا علم، ایک شخص رائے سے زیادہ کوئی اہمیت نہ رکھتا جو فرد فرد کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے، حقیقی علم کا ماخذ اور رائے حواس، ایک قسم کا وجدان، الہیات و کمات تاجہ جو قوانین ایٹمی یا عطائے ایٹمی سے خلق رکھتا زمانے کے حرکت کا احساس بالعموم ایک جھٹکے میں گردش کرنے کی صورت میں کیا جاتا اس کی اس گردش میں ٹکراؤ و یکسانیت کے ملکہ کوئی نیا ہی، کوئی اضافہ کوئی ارتقاء نہ تھا، ہر شے اپنی ایک متعین غلظت پر تھی، اس طرح انسانی فطرت بھی ایک اعلیٰ اور نازل بل غیر سانچے میں دھلی ہوئی صورت کی جاتی، جہاں تک تخلیق کائنات کا تعلق ہے، وحدت الوجودی صوفیوں کے نظریہ صدور کے برخلاف انجیلی تصور تخلیق راجع تھا جس کی رو سے خدا نے ہر شے عدم محض سے خلق کی ہے ایسی صورت میں جو شے بھی خلق ہوئی ہے اس کا وجود استہدائی ہے، ایک فریب نظر ہے۔ جہاں تک کہ آدمی کی زندگی کا تعلق ہے کیا سمجھتے اور کیا قرون وسطیٰ کے بعض، بعض مسلم مذہبی جتنے، سب ہی حضرت آدم کی جدول مٹی کو گناہ تصور کرتے اور زندگی کو توبہ و استغفار اور عبادت الہی میں بسر کرنے کو عین مقصد حیات قرار دیتے۔ زندگی کو علیٰ خداوندی تصور کرنے کا جو عقیدہ غالب کا تھا وہ نہ تو عیسائیوں میں عام تھا اور نہ مسلمانوں کے درمیان۔ کچھ ان چند گنہگار کی طرف اس لیے اشارہ کرنا چاہا کہ جو نظریہ حیات، یونانی علوم و فنون کے مطالعے کی روشنی میں اعلیٰ ہیں، پندرہویں صدی اور اس کے بعد کے زمانے میں ابراہیم ان سارے سبکی صورت حیات و کائنات کی نفی پر مبنی تھا جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ بعض یورپی فلسفیوں نے اس فرق کو یوں واضح کیا ہے کہ اٹالوی ری نیساں سے قبل زندگی کا پایہ ثابت و وجود حقیقی میں ایمان اور عقیدے پر قائم تھا، لیکن ری نیساں کے بعد کے زمانے میں وہ پایہ ثابت سترزل ہو گیا۔ زندگی کا مقصد توبہ و استغفار، اپنی جسم اور سہو بندگی ادا کرتے رہنے کا نہ رہا۔ بلکہ کچھ سے کچھ بٹنے، اپنی خودی کو پہچاننے، آزادی فکر کو راہ دینے، حواس کی المیات کو اہمیت دینے، نیرنی علوم سے استفادہ کرنے اور زندگی کو خوب سے خوب تر بنانے کا ہو گیا اب زندگی کی طرف یہ رویہ نہ رہا کہ ہر رحمت

مردان جو ہر دوسرے خاک بلکہ حصولِ مسرت اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے ایک ہمدرد اور بہتر معیارِ زندگی جسم پہنھانے کا ہو گیا۔ چشمِ آدم نہ تو دوریِ جنت پر گریاں رہی اور نہ لہسنی گز گھری پر ہر مندہ، بلکہ اسی زمین پر ایک جنت کی تعمیر کا خواب دیکھنے لگی۔ پرانے سبکی لٹلے، پرانے نظریہ حیات کو معرضِ تک میں لایا جانے لگا۔ اس کی جگہ نئے سے نئے فلسفے اور نظریہ ہائے حیات، سائنسی سہولیات اور عقلاتی منطق کی روشنی میں صورت پذیر ہونے لگے۔ آدمی حضرت آدم کے گناہ اور عین کو ان کے اہرامِ آرزوی سے تعمیر کرنے لگا اور زوالی آدم کے ہاتھ اب عرضِ آدم کی سہاٹی لکھنے لگا۔

اس گہری انکسب سے جو زلزل، ارضیا کی پرانی گہر میں پیدا ہوا اس کا اظہارِ غالب نے کبھ اس انداز میں کیا:

زمین ہوا ہے پائین پائے ثبات کا

نے بجائے کی گوں نہ کلامت کی تاب ہے

اور پھر اس شعر کا طرز بھی اس گہری انکسب کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس کا ذکر اوپر کیا گیا:

میں آج کیوں دلیل کہ گل تک نہ تھی پسند

گستاخی رشتہ ہماری جناب میں

ہر حال میں تک کہ برصغیر پاک و ہند کا تعلق ہے اس یورپی تری نیس "کی جوت اولیٰ اولیٰ ایٹ انڈیا کمپنی کے دورِ اتحاد میں، انیسویں صدی کے لوگوں میں اس وقت بحال میں پہنچی جب کہ کمپنی وہاں کی تعلیم میں دلچسپی لینے لگی اور پھر وہاں سے آہستہ آہستہ پاک و ہند کے ان سارے علاقوں میں پھیل گئی جہاں جہاں انگریزی نظامِ تعلیم رائج ہوتا گیا اور بالآخر لارڈ کالے کا یہ قول ہندی ذہن پر چھا گیا کہ انگریزی زبان مغربی علوم و فنون کے حصول کی ایک کنجی ہے اور جہاں کہہ گئے پچھلے پچھلے پچھلے ہی کے ہاتھ میں آتی اس لیے ہند میں ذہنی انکسب کا ہر لول دست بھی دھبہ پیدا ہوا، اور وہیں لوگوں اولیٰ سیاسی رہنما بھی پیدا ہوئے۔

ان روشنی خیالی، پچھلے میں جنھوں نے مغربی علوم و فنون کی جوت بج کر اپنے ملک اور اپنے سراج کی ذہنی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، ان میں پہلو اور سب سے بڑا نام راجہ رام موہن رائے کا ہے جو نہ صرف عربی، سنسکرت، فارسی اور پچھلے زبان کے عالم تھے، بلکہ انگریزی زبان کے لکھنے اور بولنے میں ایسی مہارت حاصل کی کہ ان کی انگریزی تحریروں کی دھوم اور پذیرائیِ ولایت میں بھی ہوتی انھوں نے ہندو دھرم اور ہندو سوسائٹی میں جو اصلاحات چاہیں ان میں سب سے نمایاں جگہ ان کے پیغامِ وحدانیت کو دی گئی انھوں نے ہندو سراج میں شرک اور کثرت پرستی اور

سورت کی پوجا کے خلاف آواز اٹھائی، خدا کی وحدانیت کی تبلیغ کی، اور اس وحدانیت کے ذریعہ،  
 چند مسلمان اور عیسائی ان تینوں مذاہب کے لوگوں کو ایک شوالے کے بچے لانے اور متحد کرنے  
 کی کوشش کی۔ چنانچہ تمام مذاہب میں ایک خدا کو ماننے اور نیک راہ پر چلنے کی ہدایت ایک ہر  
 مشترکہ رخصتی ہے لیکن پھر وہی مذاہب اس مشترک سہائی میں اپنی طرف سے کچھ ایسے جھوٹ ملادیتے  
 ہیں کہ اس مشترک سہائی پر پردہ پڑ جاتا ہے اور اس طرح مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے  
 درمیان، نا اطمینانی، نفرت اور جنگ و جدال کی لہر پیدا ہو جاتی ہے اس لیے باہر نکلنے کا واحد راستہ یہی  
 ہے کہ ہم مشترک سہائی کی طرف لوٹیں اور ایک نئے شوالے کی تعمیر میں حصہ لیں اس میں شبہ  
 نہیں کہ اس وحدانیت کا تصور وحدت الوجودی صوفیوں کی تحریک اور ہندوؤں کی بنگالی تحریکوں میں  
 بھی ملتا ہے لیکن وہاں اس کی بنیاد جذبہ عشق پر رکھی گئی تھی جو ان کے نزدیک ایک کائناتی جذبہ  
 ہو کر ہے بقول میر:

صبت نے کاٹھا ہے ظلت سے نور

نہ جوتی صبت نہ جوتا ظہور

لیکن راجہ رام موہی رائے نے مذاہب کی اس حالگیر سہائی کی بنیاد، جذبہ عشق پر نہیں بلکہ عقل پر  
 رکھی اس سلسلے میں انھوں نے ایک رسالہ "نعتہ الوحدی" کے نام سے گھر کر ۱۸۰۳ء میں شائع  
 کر دیا اس رسالے میں انھوں نے قرآن مجید کی مختلف آیات کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی  
 کوشش کی کہ مذاہب اسلام کا مقصد بھی مختلف مذاہب کے لوگوں کو ایک مشترک سہائی کے مرکز پر  
 متحد کرنے کا ہے اس رسالے میں انھوں نے ملاحظہ کا یہ شعر بھی نقل کیا:

جنگ ہنخلو دو ملتہ ہمد راعضد بند

چل نذیرد حقیقت رہ انسانہ رواد

اس طرح کا ایک رسالہ ہے عنوانی Precepts of Jesus یونی ٹیرین چرچ  
 (Church Unitarian) یعنی توحیدی چرچ کی حمایت میں انگریزی زبان میں لکھ کر شائع کرایا  
 لی کے اس رسالے کا اثر بنگال کے علوہ انگلستان میں بھی پڑے پیمانے پر محسوس کیا گیا۔

راجہ رام موہی رائے کی شخصیت اس قدر مختلف الاصل اور جامع صفات تھی کہ ان سب کا  
 بیان یہاں ممکن نہیں بلکہ چند جملوں میں اس کو بیان کرنا چاہوں گا انھوں نے سنی کی رسم کو  
 موقوف کرانے کی حمایت میں آواز اٹھائی۔ ذات پات کے بندھن اور پھوٹ چات کے خلاف  
 آواز اٹھائی، بنگالی زبان کے اٹال اور ادب کی اصلاح چاہی، بنگالی زبان اور فارسی میں کئی اخبارات  
 جاری کیے لہذا وہ کارجمہ ہندوؤں کی قافلت کے باوجود بنگالی زبان میں کیا اور جب ایسٹ انڈیا کے

حکام نے یہ پایا کہ ہند کے باسیوں کو بُرائی دینی تعلیم مسکرت اور حرفی غاری کی دی جاتے تو انہوں نے اس کی سخت مخالفت کی اور انگریزی تعلیم پر ذرا انگریزی زبان دینے والے پر اصرار کیا اور اس کے لیے مہم چلائی۔ اس پمٹل "تری نیساں" کو مزید تقویت پہنچانے میں پورپ کی ان شخصیتوں نے بہ طور غاص برمی حد کی جہان و نول پمٹل میں باہر سے آکر آباد ہو گئے تھے ان میں ایک کا نام ڈیوڈ ہیر (David Hare) تھا اور دوسرے کا نام Henry Lotus Vivian Derozia ہنری لوئی وی ویٹی ڈیوڈ تھا۔ چہل کے ان دونوں کا تعلق وہاں کے کالہوں میں برٹھانے سے تھا اس لیے ان لوگوں نے پمٹل کی فوجواہوں کو اپنے ریڈیکل خیالت سے متاثر کیا چنانچہ یہ انہی کی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ تعلیم یافتہ پمٹل فوجواہوں میں ایک ایسی ٹول پیدا ہوئی جو ہندو دھرم سے بالکل علیحدہ ہو گئی تھی چنانچہ اس کے رد عمل میں ہندوؤں نے بھی اپنا زور دکھایا بالآخر ایک زبردست کشاکش اور تصادم کی فضا پمٹل کی ہندو سوسائٹی میں رولت پرستی اور عقل پرستی کی آوازوں کی پیدا ہو گئی۔

میر سید احمد خان نے جو یہ بات انیسویں صدی کے نصف آخر کی دہائیوں میں کہی کہ جہاں ایک صیغہ قول الہی کا ہے وہاں ایک صیغہ اس کے عمل کا بھی ہے جسے قانونِ فطرت کہتے ہیں اور جہاں خدا کے قول و فعل میں تضاد ناممکن ہے اس لیے ہم کسی قانونِ فطرت کی تردید قولِ الہی سے نہیں کر سکتے ہیں بلکہ جہاں ہمیں تردید کا گمان واقع ہو تو ہمیں یہ سوچنا چاہیے کہ ہماری تصہیم قولِ الہی کی ناقص ہے اسی قسم کے خیالات کا اظہار رام رام سوہی رائے (متوفی ۱۸۳۲ء) نے اپنے زمانے میں کیا وہ لکھتے ہیں کہ خدا کا تصور مظاہرِ فطرت کے متباد سے ہے پیدا ہوتا ہے چنانچہ جو لوگ یہ لکھتے ہیں کہ خدا نے ہر شے عدمِ محض سے پیدا کی ہے اور ان کی حیثیت بے بود و نمود ہے وہ خدا کے وجود سے متعلق ایک بہت بڑی دلیل کو بے اثر کر دیتے ہیں ان کے اس عقیدے سے عقل کے پاس خدا کی ذات میں ایمان لانے کے لیے کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔ رام رام سوہی رائے کی ان معقولاتی دلیلوں یعنی عالم کی معروضیت، دنیا کی معروضیت، سماجی زندگی کی معروضیت، انفرادی زندگی کی معروضیت کو تسلیم کرنے سے ان کے زمانے کے لوگوں کو معاشرے کی غرض و غایت کو متنبہ کرنے میں مدد ملی اور اس خیال نے تقویت حاصل کی کہ معاشرے کا مقصد بہ جز اس کے کچھ اور نہیں کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ آسائیاں، سوغتیں، تعلیم، فطرت اور مسرتیں بہم پہنچائی جائیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں کر ہے کہ اس پمٹل "تری نیساں" میں جس کی بنیاد معقولانہ، اصلاحِ معاشرہ اور مغربی علوم و فنون کے حصول پر رکھی گئی تھی مسلمان فوجواہوں میں سے کوئی ایسا فرد جس کا تاریخ میں نام بھی آیا ہو شریک نہیں ہوا اس کے بہت سے سوشالوجیکل،

اقتصادی اور سیاسی اسباب تھے جن کا ذکر خوف طواغیت سے ہیں یہاں نہیں کر سکتا ہوں لیکن ان میں سے ایک سبب کا ذکر ہر سے ضروری سمجھتا ہوں، مسیحی مشینریوں نے جو انگریزی اسکول کھولے تھے ان میں مسیحیت کی تبلیغ کھلے بندوں کی جاتی اس تبلیغ کی مخالفت ہندوؤں کے درمیان بھی تھی لیکن اتنی نہیں جتنی کہ مسلمانوں میں، کیوں کہ مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان ایک زبردست مناقشہ اور مناظرہ، خشیت اور توحید کا تھا جب کہ یہ مناقشہ ہندوؤں اور مسیحیوں کے درمیان نہ تھا لیکن اسے اس بات کے سر نہ ڈالنا چاہیے کہ مسلمانوں کے درمیان انگریزی تعلیم، ملی گڑھ مسلم کالج کے قیام سے پہلے تھی ہی نہیں۔ اگر بہت زیادہ نہیں تو تصوری بہت ضرور تھی، شمالی ہند میں سینٹ جان کالج اور دہلی کالج کے قیام سے، انگریزی تعلیم کے اثرات گھر گھر محسوس کیے جانے لگے تھے۔ سی ایٹ لینڈر روز نے جو کتاب مولوی ذکاء اللہ کی سوانح پر مشتمل لکھی ہے اس میں اس بات کا ذکر بہ طور خاص کیا ہے کہ یہ دلی کالج کا فیض تھا کہ وہاں گھر گھر میں اس باج کا چمچا تھا کہ سورج زمینی کے گرد نہیں، بلکہ زمینی سورج کے گرد گھومتی ہے۔ اس پر ان بزرگوں کو برا آچھا تھا، جو یوٹیلیٹس کی الجھنی پڑے ہوئے تھے، چنانچہ اٹھکھٹان جانے سے قبل سرسید احمد خاں بھی اس بات پر بھیجیں نہ رکھنے کہ زمینی سورج کے گرد گھومتی ہے۔ اس لیے انھوں نے ایک رسالہ بنام ”قول متین ورا بطل حرکت زمینی“ ۱۸۶۳ء میں لکھا، لیکن جب وہ اٹھکھٹان ۱۸۶۹ء میں گئے اور وہاں جا کر رصد گاہ میں اپنی آسکھوں سے زمین کی حرکت کا مشاہدہ کیا تو وہاں سے واپس آکر انھوں نے اپنے رسالہ ”قول متین ورا بطل حرکت زمینی“ کو مسترد کیا مسلمان اس نائنے تک کس قدر مغرب کے علوم جدیدہ اور سائنس سے بے خبر تھے، اس کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جب ۱۸۵۷ء میں بخت خاں کی قیادت کا باغی لشکر دہلی دین کا لہرہ بلند کرنا ہوا دلی شہر میں داخل ہوا، تو اس نے دلی کالج کی محنت پر نصب شدہ اس دور میں کو توڑ دیا جس سے طالب علموں کو کلام سمعی کے سیارگان کی گردش کا حال بتایا جاتا۔ اس دور میں کو توڑنے کی دلیل یہ دی گئی کہ یہی وہ آگہ ہے جس سے ملک میں اتحاد پھیلنا چاہیہا۔ بہر حال یہاں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ سرسید احمد خاں کا اصلاحی دور سرسید احمد خاں کے ولادت سے واپس آنے اور تہذیب الاخلاق نامی رسالے کے جاری کرنے کے بعد کے زمانے سے شروع ہوتا ہے۔ یعنی ۱۸۷۰ء سے، اس سے قبل کا دور غالب کا دور محمولے کا جو میر نے نزدیک پچاس سال کا تھا اس کا آخر اس وقت سے ہوتا ہے جب سے کہ انھوں نے رنگ بیدل میں رنڈہ کھنا شروع کیا۔ اس دور میں ان کے سفر گھٹنے کی اہمیت ایک سنگ میل کی ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ان کے یہاں روشنی خیالی سفر گھٹنے سے شروع ہوئی۔ وہ اس سے قبل کے دور میں بھی اپنے ذہن کی روشنی بکھیر رہے تھے۔

پچاس سال کے اس زمانے کو جسے ہم آج عیدِ طالب سے منسوب کریں گے اسے خود انھوں

نے تیرہ شی کے ایام سے یاد کیا ہے۔ اس تیرہ شی میں جبکہ نہ تو کوئی ہادہ شاہور نہ کوئی دوشنی، حتیٰ کہ عصائے خضر بھی خستہ تھا، وہ دلاوی خیال کا طے کرنا کوئی آسان کام نہ تھا، لیکن غالب نے ان ساری دشاویروں کے باوجود جو سنگ گراں کی حیثیت رکھتی تھیں۔ اس مسئلہ دوی سے اُسے طے کیا کہ ان کے دسوں کی آواز بازگشت ہی ان کی تیز روی کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ اس باویہ پیمانی میں ہر چند کہ ان کی آنکھیں خوں ناپہ فطال، دل و جگر آہستہ بہ خوں رہے، مگر آنے والی لہلوں کے لیے وہ ایک ہادہ اپنے خوں رنگ لٹائی پاسے روشنی کر گئے انگریزی زبان کے شاعر شیلی نے لکھا ہے کہ شرابی دنیا انسانیت کی شریعت تعمیر کرتے ہیں، لیکن اپنی دنیا اس کے اس کارنامے کے مستحق نہیں ہوتے، ایسا ہی سلوک غالب کے ساتھ ہوا رکھا گیا کسی نے ان کی مشکل کوئی کا مذاق اڑایا تو کسی نے ان کو حیدران طریق بتا کر ان کے کلام کو دل لگی، زیادہ سے زیادہ گلشنہ دلی کا شنفہ بنایا۔ (عالی) خدا بڑا کرے ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری اور اقبال کا کہ انھوں نے غالب کو ہم سرگوشتے بتا کر، ان کے کلام کی اہمیت کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا۔ اس وقت سے کچھ کچھ غالب پر لکھا جانے لگا ہے، لیکن ابھی تک کوئی ایسا کام نہیں ہوا ہے، جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ لائل شخص نے واقعی غالب شناسی کا حق ادا کر دیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سا تفسیر عظیم تھا جس کی پذیرائی میں غالب نے اس زور شور سے اپنی خوشی کا اظہار کیا ہے:

خوشم کہ گنبد چمن فرورند

اگر ہر خود ہر بر فرقہ میں فرورند

اس سلسلے میں اس کی منظوم تقریر کا مطالعہ کرنا ضروری ہے جو انھوں نے سرسید احمد خاں کی فرمائش پر آئینی اکبری کے اس ایڈیشن کے لیے لکھی تھی، جسے سرسید نے بعد صبح شائع کرایا لیکن افسوس کہ سرسید نے ان کی اس تنقیدی منظوم تقریر کو آئینی اکبری کے ساتھ شائع نہیں کیا اب وہ صرف ان کی کاپیت میں ہے اس منظوم تقریر میں جہاں انھوں نے ایشیائی مطلق انسانیت کی طاقت میں انگریزوں کی آئینی بندی، آئینی بندی، داؤ گسری کی تعریف کی ہے:

داؤ و دانش را ہم پیوستہ اند

ہندو را صدگونہ آئین ہستہ اند

وہاں ان کی ساری لہجاءات کو بھی نام بنام گنوا یا ہے، جو وہ اپنے ساتھ ہند میں لائے۔ چنانچہ وہ یہ کہنے میں باطل بر حق تھے کہ کب مشرق کے لوگوں نے دعائی گشتی پر سفر کیا تھا، ٹیٹنگراف سے خبر رسائی کا کام لیا تھا سوئی کی نوک سے گانا سنا تھا اور ایک لڑائی سی شے یعنی گولہ جک سے بنی ہوئی



ویسا سنی جاتی تھی آج نہ صرف ساری چیزیں بلکہ مغرب کی بے شمار مانتی لہجوات سے ہم مستفید ہو رہے ہیں۔ لیکن اس پر ہمارے یہاں کم حور و کھر کیا جاتا ہے کہ اگر مغرب بھی انہیں لوہام میں گرفتار دیتا جن میں آج مشرق گرفتار ہے تو کیا وہ ان چیزوں کو لہاؤ کر سکتا۔ اس نے یہ ساری چیزیں ظلمت کے مشاہدے، تجربی علوم اور ایک مابعد الطبیعیاتی ذہن کے جانے طبعیاتی ذہن کو ترقی دینے سے لہاؤ کر لیں۔ غالب کا یہ عظیم کارنامہ دینی شا کے اصول نے ان لہجوات کے چبھے جو دانش کام کردہ ہی تھی اور ان آئینہ بندیل کے چبھے، احترام آدمیت، احترام فرد اور بدل گسٹری کا جو جذبہ کام کر رہا تھا اس کی نشان دہی کی۔ غالب نے فلسفیانہ سطح پر اس بات کو حثیت سے محسوس کیا کہ ہماری ہستی کا جو پایہ ثبات لاسوجود اللہ کا تعلق ہے تصور کہ ہم خدا کے خواب میں زندہ کی بسر کر رہے ہیں اور ہماری بیداری بھی عالم خواب میں جاگنے کی ہے۔ ج۔ع۔

میں خواب میں ہنوز جو جاگے میں خواب میں

وہ پایہ ثبات متزلزل ہو گیا ہے اور ہم نے اپنی کشتی حیات کا جو بادیاں بنایا تھا وہ ٹوٹ چکا ہے اور جو ستارہ وہ نما ستارہ بھی بھونچا ہے۔ اس پرانی کشتی میں اب سفر حیات ناممکن ہے۔ چنانچہ اصول نے اپنے ایسے مارے عقیدوں کو پاش پاش کیا جو انہماک یا خواب و خیال کی دنیا سے تعلق رکھتے تھے کہ اپنے محبوب عقیدے لاسوجود اللہ کو بھی معرض شک میں لائے،

جبکہ تجھ میں نہیں کوئی موجود

پھر یہ ہمارے اسے خدا کیا ہے

اس کے بعد ظلمت کی سرورضیت، ہر شے کی سرورضیت کا اقرار بہ شکل استخدام کیا ہے۔

پھر ایک بار جب وہ کھر یا دھندل کے وجدان سے ہٹ جاتا ہے جس سے ہر شے کا وجود خواب کی سی گہلیت کا حامل معلوم ہوتا تو پھر وہ تحریک اور ارتقا کے تصورات کو اپنے تخیل میں جگہ دیتے ہیں اور انسان کی تخلیقی قوت پر ایمان لاتے ہیں۔ جس سے اس نے اپنی ایک سرورضی دنیا خلق کی ہے اور اس طرح اپنے وجود کو بھی ایک شمس سرورضی عورت عطا کی ہے:

نا گرم است این ہمارے بنگر شود ہستی را

قیامت ی دہا ز پدہ خاک کی کہ انسان شد

اور پھر اسی نسبت سے قرول و سٹی کی خدا مرکز (Theocentric) تہذیب کے تصور کو خیر ہلا کہتے ہیں اور "انسانی مرکز" (Anthropocentric) تہذیب کے تصور کو اپناتے ہوئے آکونیش عالم کی غرض و عظمت انسان ہی کی تخلیق کو قرار دیتے ہیں۔

ز آفرینش عالم عرض جز آدم نیست  
بگود قطره یا دور بہت ہدکاراست

مسکد یہاں یہ نہیں ہے کہ یہ انسان دوستی، وحدت الوجودی صوفیا کے یہاں ملتی ہے کہ نہیں۔ یہ انسان دوستی میر تقی میر کے یہاں ملتی ہے اور ان سے قبل کے کئی متصوف شعرائے فارسی و اردو کے ہاں بھی۔ بلکہ یہ ہے کہ غالب، پرودہ، ظاکی سے نمودار ہونے والے انسان کے شعور بہت تیز ہیں، جذبہ عشق کی نذر آفرینی نہیں بلکہ خود کی جلوہ سمانی دیکھتے ہیں، جن نہیں اس خود اقروری کے بالمقابل جسے انھوں نے اصطلاحاً یونان سے حاصل کیا۔ وہ تصوف کی مخالفت بھی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

منی گرہ گنہہ نموہر ست  
خود را ولے تابش دیگر ست  
ہمانا ہ شبائے چوں پر داغ  
نہ بینی مگر جز ہ روشنی چراغ  
ہ پیرایشی ایسی کہیں کارگاہ  
بدانش قوال داشت آنہیں گاہ  
بود بستی را کٹاو از خود  
سیر مرد خالی مہلو از خود  
خود چشمہ زندگانی بود  
خود را ہ پیری جوانی بود

ان اشعار کے بعد وہ تصوف کی تعریف ہر کرتے نظر آتے ہیں۔

تصوف نہ زہد منی پیشہ را  
منی پیشہ دینے کثر اندیشہ را  
خزل گر نہاد قرائے دگر  
سیر دل سلامت ہوائے دگر

ماخوذ از شہنوی آید مگر بار..... حصہ "معنی تارو ساکی نامہ"

اس کے یہ معنی ہونے کے طالب کے یہاں ایک واضح ارتکاز نے ذہنی تصوف کی سرزیت اور پیچیدگیوں سے اٹھ کر "شیخ یونانیان" یا قصوص رواہین (Stoics) اور اشراف فلاطون کی روشنی میں اپنے زمانے کے حقیقت کو سمجھنے میں ملتا ہے اور اس طرح ان کے خیالات بنگال ری نیساں کی عقلیت پسندی یا مغربی ری نیساں کی انسان پرستی (Humanism) اور عقلیت پسندی سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں اور ان کا یہ شعراں کے اس ارتکاز نے ذہنی کی گواہی دیتا ہے۔

رفتم کہ کھجی زماں پر اکھنم  
در برم رنگ و بو نیلے دیگر اکھنم

اور اگر یہ دیکھنا ہو کہ کہیں کران کے درمیان بنگال ری نیساں کے زمانے کی کشمکش مابین دراست و دولت یا مابین خدمت پرستی اور عقل، مابین کلیسا اور کعبہ، مابین کفر و ایمان ختمی ہے۔ تو ان اشعار پر بھی ایک نظر ڈال جا سکتی ہے:

میں اہل خدا کس روش خاص پہ نازاں  
پابندی رسم و دیو عام بہت ہے  
دو کے ہے بے ایماں تو کھنے ہے بے کمر  
کعبہ مرے چمکے ہے کلیسا مرے آگے  
وہ و حرم آئینہ نگارِ قضا  
وا ماندگی شوق تراشے ہے پنڈاں  
ہے پدے سرحد اور اک سے اپنا مسجد  
قلب کو اہل نظر قلب نہا بختے ہیں

اس قسم کے متعدد اشعار جو کلامِ طالب میں ملتے ہیں ان کی اس ذہنی کشمکش کے نمونے ہیں جو مغربی تہذیب کے ساتھ ساتھ ظاہر کی نمائش اور یورپی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت سے ان کے ذہن میں پیدا ہوتی لیکن ایسا سوچنا کہ ان کی فکر، رنگ و شبہات اور ذہنی کشمکش میں گرفتار ہی رہی اور وہ رنگ و شبہات کی خار دار منزل سے گزر کر کسی مثبت فکر، حیات کی طرف کامرین نہ ہونے درست نہ ہوگا۔ انھوں نے زندگی کی طرف ایک مثبت نظریہ اختیار کیا جس کا رنگ بنیاد، ناقابلِ تردید، وحدتِ انسانیت کا تھا۔ راجہ رام موہن رائے نے وحدتِ مذہب کی مشترکہ سہائی پر زور دیا تھا لیکن طالب کے یہاں توحید کا مفہوم گہرے اور ہی تھا وہ اس خیال کے حامی تھے کہ دینی انسانیت

ابھی عالم وجود میں آیا ہی نہیں ہے۔ وہ دینی انسانیت تمام مذاہب کی حاکم سے جنم لے گا۔ اس کا اظہار انھوں نے اپنے اس شعر میں کیا ہے:

ہم موعظ میں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم  
مٹیں جب مٹ گئیں اجزائے ایمان ہو گئیں

ایسا وہ اس لیے بھی سوچتے کہ دنیا میں بڑا خون خرابہ مذہب کے نام پر ہوا ہے حتیٰ کہ ان لوگوں کو بھی دار پر کھینچا گیا جو مذہب کی مشترکہ کھائی پر زور دیتے اور لا کراہ فی الدین پر ایمان رکھتے۔ چنانچہ وہ غلط و تعدی، اور خون خرابہ مذہب کے نام پر آج بھی کئی ایشیائی ملکوں میں روا رکھا جا رہا ہے، ان حالات کے پیش نظر ان کی یہ گرم دوی کچھ سیدھا نہ تھی۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”تیز رخساری سن از مسجد و بست خانہ گرد آئینت و خانقاہ و مکیدہ را ہاہم  
دگر نہ“ (وہاں صر نیم دونا اور پھر اس کو انگلیری کے بعد ایک فصاحت جو  
صحت کی پیدا کی اس کا اظہار اس شعر میں کیا:

با دلیاں، ز کھوئے بیدار اہل دین  
مہرے ز خویشی ہ دلی کافر انگنم

غالب کا یہ دینی انسانیت یہ فلسفہ تہو وصحت ان کے اپنے زمانے سے صدیوں آگے تھا، اسی لیے وہ اپنے کو شاعرِ فردا ہی تصور کرتے، آج مسلمان دنیا میں یہ احساس غالب ہونا چاہیے کہ وہ ساری دیولری جو انسان نے انسان کے درمیان، رنگ و مذہب، نسل و عقیدے کی گھڑی کر رکھی ہیں انھیں منہدم کر کے، ایک نئی دنیا، ایک نئے نظامِ ہستی کے ساتھ قائم کرنی چاہیے۔ انسان کے اس خواب کی تعبیر کچھ کچھ نظر بھی آنے لگی ہے، غالب کا عظیم ترس خواب بھی یہی تھا کہ سارے بت کدوں کو منہدم کر کے پوری انسانیت کو ایک گھر میں آباد کیا جائے۔ وہ خدا سے دعا کرتے ہیں:

ز بُت بندگی مردم آزاد کی

جہانے بہ یک خانہ آباد کی

چنانچہ غالب اپنے اس خواب کو عملی جامہ پہنانے کا بھی حوصلہ رکھتے تھے:

خیز و چوں مسعود نوائی بزن

ہستی خود را، سیرائی بزن

لیکن ان کی طاعری میں یہ حوصلہ عمل اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ تحریکِ زمانہ سے متعلق ان کا یہ

اور اُن کی کہ تاریخ الہائی تفسیر کرنے اور ارتقا پزیر ہے۔ کھنگنی سے کہ جنم دیتی ہے۔ فلسفہ تاریخ انھوں نے یورپ کے کسی جدید فلسفی سے نہیں سیکھا۔ بلکہ ہریم یونانی فلسفے کے مطالعے سے حاصل کیا تھا۔ اور یہ اسی ارتقا پزیر تحریک تاریخ کے اور اُن کا لیض تھا کہ انھوں نے ایشیا کے جہاں پیر کی موت کا غم نہیں منایا، بلکہ اس کی جگہ نمود کرنے والے۔ ایک جہاں نو کا جشی منایا۔ اُن کے اس خیال کی صحیح حدود و قیمت کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ یہ بات ہم پر ظاہر ہوتی ہے کہ اُن کا یہ فلسفہ ارتقا پزیراتی عمل کا حامل تھا۔ وہ جنرل مانتھ اس پر ایمان رکھتے تھے کہ وجود جملہ اشیا بعد است ہے اور تاریخ میں کوئی نئی شے اس وقت تک وجود میں نہیں آتی ہے جب تک کہ اس اتحاد صوری میں منافی قوت، مثبت کے عطف جنگ میں خود لینی لینی نہیں کر لیتی ہے۔ چنانچہ اس جدلیاتی ارتقا کی تشریح وہ دستو میں ان الفاظ میں کرتے ہیں "نہیستی تویم (یعنی نیستی محض یا لینی، بخندہ، ہستی است)" ہر چند کہ یہ جنگ وجود کے اندر ہی ہوتی رہتی ہے پریشی خوں ریز بھی ہوتی ہے، لیکن غالب اسے اس لیے برداشت کرتے ہیں کہ وہ اسے قانونی طریت تصور کرتے ہیں:

آراءش نہانہ ز بیدای کدو اند

ہر خوں کہ رشت طازہ رونے دین ششاس

اور اسی خیال کا اظہار وہ عاشقانہ انداز میں اس مصرعے میں کرتے ہیں۔ ع:

رند گر ستم، غمزہ پنداشت

اور پھر اس کی مزید وضاحت ایک رباعی میں مختلف مثالوں کے ذریعے کی ہے:

ہمگر کہ ز رخسار جنگ رند

پیدا است کہ از ہرچہ آبگ رند

در پدہ ناخوشی خوشی پنہاں ست

گاز نہ ز حسم ہار برنگ رند

اور اس عمل کو وہ پوری کائنات میں دیکھتے ہیں۔ منشی نبی بخش حشر کو لکھتے ہیں۔

"آرے در کار گاہ کون و فساد، بیک فساد بے کون و بیک کون بے فساد نیست"

اس نظریے کے پیش نظر کہ کائنات میں ایک مانگیر قانون، چیزوں کے نمود کرنے اور ان کے مٹنے کا ہے اور یہ کہ ہر وجود میں ایک جنگ اندرونی جدلیاتی طریق کار کی لڑی جاتی ہے اس جنگ میں برنامہ وجود، مندرجہ کی باہمی آویزش سے ایک نئے وجود کو جنم دیتا ہے غالب کے اس رویے کو سمجھا مشکل نہیں رہ جاتا ہے کہ کیوں انھوں نے اس کوٹ اور طریت گری کے باوجود، جو

انگریزوں نے برصغیر میں روادار کیا اور جس پر انہوں نے جانوں کے زیاں جانے کا باعث بھی کیا  
جہاں پہر کے سرے کا خم نہیں کیا بلکہ جہاں لو کی آمد کا خیر مقدم کیا، ہر چند کہ وہ جہاں نو داری  
مکمل سے آڑوں نہ تھا۔ اس کا سبب یہی تھا کہ نیا نظام، آئینہ بہت طرز حیات کا حامل تھا اور پرانا نظام  
مطلق العنانیت اور غیر آئینی زندگی کا حامل تھا۔ غالب اس پر بھی ایمان رکھتے تھے کہ ہر زیاں کی  
ایک تکلیف بھی ہوتی ہے۔ ان سارے خیالات کو انہوں نے ایک نہایت ہی خوب صورت غزل میں  
تسلسل بیان کے ساتھ پیش کیا ہے۔ زمین حافظ کی ہے لیکن غالب کی غزل حافظ کی غزل سے کم تر  
وہ ہے کی نہیں ہے

مژدہ صبح دیکھی تیرہ شاہانم داوند  
شبح گشتہ و ز خورشید لٹانم داوند  
افسردہ تار کی تار کی پٹنگے بدود  
ہ سنی ناصونہ و کیا نام داوند  
گوہر از جلیق گشتہ و بدائش بشتہ  
ہرچہ نمودند ہ پیدا ہ خانم داوند  
عمر از دولت ظاہرانم جم برچیدند  
بوض حسرت گھیند لٹانم داوند

غالب کا جو دور ۱۸۵۷ء میں ایام بغاوت میں تھا وہ اتنا پراسرار نہ تھا جتنا کہ وہ معلوم ہوتا  
ہے اپنے اس رویے کے بارے میں وہ نواب یوسف علی خان کو لکھتے ہیں۔  
”میں ایسا نہ ہو کہ یک فلم ترکہ ملن سے سیرا گھر ٹھ جائے، میری جان  
تلف ہو جائے، ظاہر باطنی کا دوست لکھی ہ باطنی ان سے بیگانہ۔“

یہ ضرور ہے کہ جہاں انہوں نے اپنے خطوط میں ولی کے ٹٹ جالے کا خم منایا پہلے  
کالوں نے ٹوٹا پھر گوروں نے ”وہاں انہوں نے ایام بغاوت اور اس کے بعد کے زمانے میں  
انگریز سپاہیوں کی چھ دوستانوں کو بھی کہا کر کیا۔“

بلکہ فعال مارید ہے آج  
ہر سیکھو اگھٹاں کا

لیکن یہ ساری باتیں ان کی وسیع اداس دوستی کے ذیل میں آتی ہیں نہ کہ اس قسم کے

کسی سیاسی شعور کے ذیل میں کہ وہ انگریزی راج کے مخالف تھے۔ یا یہ کہ ایام بھوت میں انھوں نے ورہوہ انگریزی راج کی مخالفت کی ہے اور اگر انھوں نے ایام بھوت میں ہماور شاہ کے دربار میں ان کے اعلیٰ شہنشاہیت کے سونے پر کوئی قصیدہ پڑھا یا کہ سکھ لکھا تو وہ بھی اسی رویے کے ذیل میں آتا ہے۔ "جہاں آشنا بہ ہاں بیگانہ" لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ اس ظاہر و باطن کی جنگ میں، وفاداری اور بے وفائی کی جنگ میں حق گوئی اور مصلحت اندیشی کی جنگ میں، ان کی ہستی خار و بیراہیں نہ رہی ہو اور ان کے لب خون چکیدہ نہ رہے ہوں۔ اس اذیت روحانی کے عالم میں انھوں نے جہاں عکسکاری کو اپنا شیوہ بنایا، وہاں اپنے اسی زخم خودہ شعور سے اس تیرگی شب میں ایک ایسا چرخ طلب کیا کہ جو ان کی ظہنی ثبوت کا سہارا بنادیا۔

دہ آں گنج تار و شبِ ہولناک  
چرخِ طلبِ کرم از چاہِ پاک  
ز بندوں خرم آمد دلِ افروزِ من  
چرخِ شب و اخترِ روزِ من

بہر آ غالب کو خرم گئے لگانا پڑا، وہ نہ ان کی ظہرت آزلو مسرت و شادمانی اور سلح و اشتی کی جو نھی جیسا کہ وہ ایکس دہامی میں بہ طرز منہاجات کہتے ہیں:

یارب بہ جہانیاں دلِ خرمِ دہ  
دہ دھویٰ جنتِ اشتیٰ باہمِ دہ  
دھلو ہسرِ نداشتِ باطنِ ازمت  
آں مسکینِ آدم بہ بنی آدمِ دہ

آخر میں ان کے فن کے بارے میں اپنے کچھ ایسے مشاہدات پیش کرنا چاہوں گا جن کو ایک نسبت مغربی تری نیساں کے فن یا یونانی فن سے ہے، مغربی تری نیساں کا فن جو یا یونانی فن، اس میں آدمی کے (Idealization) یعنی آدمی کو مخلوقات کی ہر چیز پر برتری دینے کا رویہ موجود ہے۔ اور یہ رویہ غالب کے یہاں بھی ملتا ہے، لیکن اس آئیڈیل کے باوجود ان کا فن فطری بھی ہے، اس مد تک فطری کہ وہ ظہرت سے قریب تر ہونے پر فر کرتے ہیں، غالب کے کلام کی یہ ایک بری خصوصیت ہے کہ اس آئیڈیلزم کے باوجود جس کی طرف اشارہ کیا گیا ان کا کلام نہرمل ہے، نفسیاتی حقیقت نگاری کا حامل ہے، انھیں مہاتے اور نلو

سے ہمیز ہے، انہوں نے اپنے ہی نفس کو انسانی فطرت کے مطالعے کی کسوٹی بنایا ہے۔  
اس سلسلے میں انہوں نے اپنے نفس کے شعور اور لاشعور دونوں پر شبِ غوفی کی ہے اور اس  
قدر اپنے نفس کو پوستِ کندہ اور بے نقاب کیا ہے کہ وہ جتنے گناہ گار نہ تھے اس سے زیادہ  
گناہ گار اپنے اشعار میں نظر آتے ہیں۔

گلیوں میں میری لمس کو کھینچے پھر کہ میں

جاں دلوں ہوائے سیرِ رہ گزار تھا

اُن کا یہ فن اپنے کو ہستی میں لے جا کر اپنی فطرت کی گوشائی کرنے کا فن تمام تر ادبیاتِ لطیفی  
سے، اور سلو نے اس کی وضاحت اپنی کتاب ”اظہاریات“ میں کی ہے۔ چنانچہ غالب، طنز گوئی  
اور مزاح کے فن میں اسی اصول پر کاربند رہے۔ وہ کلیاتِ فارسی کے دیباچے میں لکھتے ہیں:  
”سنی را در حق خویش یہ پستی در انفس تا آلودگاری فطرت را گوش تابی دلوں ہاشم“۔

جاہتے ہیں خودیوں کو اس

آپ کی صورت کو دیکھا ہاچے

یا پھر اس قسم کا طنز اپنی ذات پر

میں نے کہا کہ بزمِ ناز ہاچے طیر سے تھی

شیں کے ستمِ حریت نے مجھ کو اُٹھا دیا کہ یوں

ایسے سارے اشعار اسی گوشِ تابی فطرت کے تحت آتے ہیں، وہ فطرت کی لغزشوں،  
اس کی خطاکاری کی اصلاح بندہ و حظ سے نہیں، بلکہ اپنی ہی ذات کو ہستی میں لے جا کر اپنے  
ہی برخندہ ذاتی اور طنز گوئی سے کرتے ہیں، اس فن میں غالب کا کوئی حریف، کوئی ظہیر، نہ تو  
فارسی ادب میں ہے اور نہ اردو ادب میں۔

شاعری ہو یا کوئی دوسرا فنِ لطیف، اس کا وہ ہر ا کردار ہوتا ہے، وہ دو مقاصد کو ہر ایک  
وقت پورا کرتا ہے جہاں تک کہ شاعری کا تعلق ہے اس کا ایک کردار، یا رول تو یہ ہے، کہ  
شاعر اپنی تخلیقی قوت سے، استعدادوں، عشیہات اور ترکیبوں کی تخلیقات سے، زبان کی  
قوتِ اظہار میں اعتماد کرتا ہے اور اس طرح ہمارے حواس کو ہمارے جمالیاتی احساس اور شعور  
کو صیقل کرتا ہے، ان پر دھار دکھاتا ہے دوسرا کردار یا رول، اس سماجی فریضے کو ادا کرنے کا  
ہے کہ وہ اپنے فن کے ذریعے، معاشرے کی تنقید، انسانی کردار کی تنقید، ایک بہتر  
معاشرے اور انسانوں کی بہتر تخلیق کے لیے کرتا رہتا ہے، وہ اس عمل میں، انسان اور انسان



کے درمیان جو رشتے ہوتے ہیں، ان کی انسانیت کو بھی پرکھتا اور اللہ کا جو رشتہ طہرت اور کائنات سے ہوتا ہے اُس پر بھی روشنی ڈالتا ہے اور بدلے ہوئے تناظر میں اس رشتے کو از سر نو پیش کرتا ہے۔ اگر آپ تصویریں دیکھ کے لیے غالب کے ان قصائد کو نظر انداز کریں جو انھوں نے مقصد بر آری اور حصول جاہ و منصب کے لیے لکھے ہیں، اور جن پر وہ ہمیشہ غلام اور چشمال رہے اور ان کے فحش کلام کو سامنے رکھیں تو آپ محسوس کریں گے کہ ان کے فن نے یہ دونوں خدمات انجام دی ہیں، غالب کے خوانِ یغما پر ابھی تک اردو کے متعدد شعرا کا کام چل رہا ہے۔ اس سے دور حاضر کا کوئی شاعر بے نیاز رہا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ آپ یہ بھی دیکھیں کہ غالب ہی کی تخلیق کلکتی سے سرسید میں یا قصوص اور اقبال میں بھی تخلیق سے روگردانی اور اجتہاد مطلق کا حوصلہ پیدا ہوا اور غالب ہی کی گرم روی اور انھیں کی انقلاب پسندی اور ترقی پسندی سے، ۱۹۳۶ء کی ترقی پسند ادب کی تحریک چلی اور آج جو تحریک مستعدانِ دنیا میں ساری دنیا کے انسانوں کو متحرک کرنے اور انھیں ایک نئے نظامِ عالم اور ایک گھر میں آباد کرنے کی چل رہی ہے اس تحریک میں بھی غالب کا تھیل شریک ہے۔ کسی بڑے شاعر کی عظمت کا اعتراف کرنا، شیوہٴ دلوہی ہے۔ نہ کہ بلاطوشی۔ غالب دنیا کے ان چند شاعروں میں سے ہیں جن کے سر پر تاریخِ عالم نے دوام کا تاج رکھا ہے۔ وہ اپنے زمانے کی تاریخ میں ہیوست ہیں اور اس سے بلند بھی۔ چنانچہ غالب کے کلام کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے کلام کی کوئی تاریخی عمر ہے، وہ جو اپنی ذات سے ایک چشمِ آبِ حیاں ہو، اس کے کلام کی کوئی تاریخی عمر کیا ہو سکتی ہے؟ یا قصوص اس صورت میں جب کہ وہ کسی بہت میں مقید نہ ہیں سارے جہات پر چھایا ہوا ہو:

موسیقی و خضر تماشا نے قلبی بہ طور

میں نہ در بندہ جہانم تنہا تاباں پایو

ظلمت کفر میں روشنی طبع نگر

چشمِ آبِ حیا تم تنہا تاباں پایو

(یہ مقالہ غالب الہیٹی ٹیوٹ دہلی کے سالانہ جشنِ غالب کے موقع پر ۱۹۸۸ء میں پڑھا

گیا۔)

## تاریخ کی رزم گاہ میں غالب کا موقف

سیر ذالحمد (۱) انداطہ خاں، شخص اسد و غالب، طلوعِ سر سے چار ٹھہری پہلے ۸ رجب ۱۲۱۲ ہجری کو (۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء) اکبر آباد (آگرہ) میں پیدا ہوئے۔ اس وقت آگرہ مرہٹوں کے قبضے میں تھا اور دہلی میں سلطنتِ مغلیہ کا آخری تاجدار مرہٹوں کا قیدی بنا ہوا، نور پور سے موصوم اپنی زندگی کی آخری ٹھہریاں مٹی رہا تھا۔ انگریزوں کا ستارہ عروج پر تھا۔ بنگال، بہار، اڑیسہ، گجرات، لودھہ، پنج گز، حکام فرما خبردار اور ٹیپو کے خلاف انگریزوں کا دم سبز، مرہٹوں کی طاقت تار تار صرف پانچ سال باقی رہ گئے تھے جب کہ مرہٹوں کو شکست دے کر انگریزوں نے لہنا پر جم دلی اور "جیدولی" یعنی آگرہ سے برسرِ ایا (۱۸۰۳ء)۔

مشی ہر انگریز حکماء، ہندوستانی فکرمندی کی معیت میں چورے برصغیر ہندوپاک کو از جنوب تا شمال، پورب بہیم بر سو قح کرتے چلے جا رہے تھے۔ تاریخِ عالم بر صغیر کی سیاسی وحدت کے اس عکسِ کلی پر خندہ زن تھی، کہ انگریزوں نے ہندوپاک کو صرف اپنے لوگوں سے نہیں بلکہ ہندوستانی فکرمندی کی مدد سے قح کیا اور یہ اسی سبب سے سیاسی وحدت کا نتیجہ تھا کہ ہمارے شرعاً کرام، مختاری سے لڑائیں، یا قومِ مقدسہ کا المیہ کھڑے تھے یا پھر مسندِ نشین لودھہ، یمنین اللودھہ، نواب سلوٹ علی خاں کے دربار میں، انگریز ریڈیٹنٹ کے زیرِ سایہ، دستِ سر سے زیادہ دھتکی کی وہ دھوم مچاتے ہوئے تھے۔ جس میں آپادھانی، دھماچو کٹی، مسزگی، شہ پری اور عیاشی کے چوخیوں کی ہمار تھی۔ یورپ کے شرع اس کے برعکس صنعتی اور جمہوری انتظامات کے جلو میں انسان کی اس قوت کے خیر و شر کو قول رہے تھے جو اس نے قوانینِ فطرت کی نیابت میں، تعمیرِ فطرت سے حاصل کی تھی۔ گوئیے جو پہلو یورپی فاعر ہے اس وقت اپنے مشہور عالم ڈرا سے "کلاؤٹ" نکال پلاسٹک کھڑا تھا۔ اس نے اپنے اس ڈرا سے میں میٹشو (ایلیس) کی جو عمریت کی ہے اس کا الملقن تاریخی عمل پر بھی ہوتا ہے۔ میٹشو (ایلیس) کہتا ہے:

میں صرف اللہ کی قوت نہیں، کہ ہمیشہ اللہ ہی کرنا میرا کام ہو۔ بلکہ  
میں اس قوت کا بھی ایک حصہ ہوں جس کا مقصد ہمیشہ فسر ہوتا ہے، لیکن  
اس سے خیر پیدا ہوتا ہے۔"

گوتے کے اس خیال کو اقبال نے یہی نظم کیا ہے۔

از وجود حق مرا منکر گیر  
وہ بر باطن مکتا ظاہر گیر  
تمی بلے در پردہ لا گفت ام  
گفتہ می خوشتر از ناگفتہ ام

یورپ میں تاریخ کی معروضیت کا تصور، لڑوے کے نتیجے کے اسی تصور کو سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔  
ایسا کیوں ہے کہ جو لوگ تاریخ کے ڈرامے میں حصہ لیتے ہیں، ان کے مقاصد، ان کے عمل کے نتائج  
کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے ہیں۔ چنانچہ ایسٹن لکھتا ہے کہ "تاریخ میں عمل کے مقاصد شعوری طور  
سے پیش نظر ہوتے ہیں لیکن جو نتائج ان اعمال سے فی الواقع پیدا ہوتے ہیں وہ شعوری مقاصد سے  
خلف ہوا کرتے ہیں اور جب کبھی نتائج اصل مقاصد سے بظاہر مطابقت رکھتے ہوئے نظر آتے  
ہیں، تو ان کے اثرات، آخر کار، متوقع اثرات سے بالکل خلف ہوتے ہیں۔" ایسا اس لیے ہے کہ  
تاریخ افراد کے جن حرکات سے ظہور پذیر ہوتی ہے یا آگے بڑھتی ہے، ان حرکات کو متعین کرنے  
والی چیز تاریخی قوتیں ہوا کرتی ہیں۔ فرد یا اوقات ایسا ہی سوچتا ہے کہ وہ اپنے حرکات کے نتائج  
عمل کر رہا ہے، لیکن حقیقت اس سے خلف ہوتی ہے۔ وہ حرکات، تاریخی اسباب کی وہ مبدی  
صور میں ہوتی ہیں جو اس کے دل و دماغ میں جا گزری ہو جاتی ہیں اور وہ انہیں اپنے حرکات کا نام دیتا  
ہے۔ چنانچہ تاریخی اسباب کا پتا چلانے ہی سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "تاریخ کا سفر چند بنیادی  
عمری قوانین کے تابع ہے" اور ہم ان قوانین کو دریافت کرنے ہی سے اپنے مقصود اور نتائج میں ہم  
آہستگی پیدا کر سکتے ہیں اور اسی وقت ہم تاریخ کے جبر سے بھی آزاد ہو سکتے ہیں۔ ایسٹن کے اس تصور  
سفر تاریخ میں ایک جبریت کا شائبہ ملتا ہے جو انسان کے آزاد قوت لڑوی سے متصادم نظر آتا  
ہے۔ تاریخ کا یہ سفر میں جبر و اختیار ہے، جبر غالب ہے یا اختیار اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ

"آزادی نے لڑوی وسائل کی ترقی کے ساتھ ساتھ اپنے شعور کی عقلی قوت

کو علم ساتیں اور کھٹا لڑوی کی مدد سے کتنی ترقی دی ہے۔"

لیکن یہ تو ایک دوسرا ہی قضیہ ہے کہ ہم جبر سے آزادی کی مہکت میں ہم کیوں کر رکھیں گے۔  
یہاں تو میں جس چیز پر زور دے رہا تھا وہ یہ ہے کہ ابلیس قصہ قوہر کا کرتا ہے لیکن اس کے عمل

سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ غیر کامل ہوتا ہے۔ یہ دیکھیے کہ اس نے حضرت آدم جہم کو رطب گناہ کی طرف ہرکایا اس کا نتیجہ کیا ہوا، تمام تر خیر ہوا، حضرت آدم جہم علم کی دولت سے لاپلاں ہوئے، شعور نیک و بد سے محفوظ ہوئے اور دائمی حیات کے امکانات سے ہمہ دور ہوئے۔

انگریزوں نے اپنی عمل داری کے پہلے دور سے لے کر (۱۸۱۳ء - ۱۸۶۵ء) دوسرے دور تک (۱۸۵۷ء - ۱۸۱۳ء) جو تبدیلیاں ہندوستانی ماحضرت میں پیدا کیں وہ ان کے بہت حرکات اور ذلیل عزائم کے تحت تھیں، ان کا مقصد برصغیر کی دولت سمیٹنا اور ولایت کے صنعتی مال کی کھپت کے لیے، برصغیر کو ایک نوآبادیاتی مارکیٹ میں تبدیل کرنا تھا۔ لیکن اس کے جو نتائج برآمد ہوئے وہ ان کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھے۔ وہ نتائج برصغیر کی سیاسی وحدت کے استحکام اور اس کی صنعتی ترقی دونوں کے حق میں مفید ثابت ہوئے۔

برصغیر کی ماحضرت کا سنگ بنیاد ہزارہا سال سے وہ خود کفیل دینی نظام تھا، جس کی اپنی ایک چھوٹی سی حکومت بھی ہوا کرتی تھی جس طرح ہریم ناس نے میں یونانی چھوٹی چھوٹی شہری ریاستوں پر قائم تھا اسی طرح برصغیر ہندو پاک اوسنہ ہریم سے، جہاں تک کہ تاریخ ہماری رہنمائی کرتی ہے چھوٹی چھوٹی خود کفیل دینی جمہوریتوں پر قائم تھا۔ اس خود کفیل خود مختار دینی نظام کی ایک بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ زمین پر قبضہ اجتماعی تھا۔ ہر چند کہ وہ ٹکڑوں میں تقسیم تھی۔ دوسرے یہ کہ رہی و بہر یا منتقلی کا حق تو تھا، لیکن فروخت کرنے یا حصول کی عدم لاءنگی کی وجہ سے اسے نیلام کرانے یا بہ حق سرکار ضبط کرنے کا حق کسی گورنمنٹ کو نہ تھا۔ انگریزوں نے اس دینی نظام کو ولایت سے دور آدھ کیے ہوئے نئے زمیندارانہ اور رجحیت داری نظام کے لحاظ سے درہم برہم کردیا۔ "زمین پر جہاں انفرادی تصرف، بشمول خرید و فروخت ہوا، وہاں بھلت قرض یا بہ صورت عدم لاءنگی حصول، جائیداد کے نیلام ہونے کا ایک نیا دستور نکالا۔ ابتدا میں ان نظاموں نے ایسی بے ترتیبی سے کثرت اختیار کی کہ تمام پُرانا نظام آٹ ٹپٹ ہو گیا۔ (اسباب بطوت ہند، سر سید احمد خاں) دوسری بڑی تبدیلی جو اسی کا خلاصہ ہے یہ ہوئی کہ مذک بالا دستی دینی مہیشت میں قائم ہو گئی۔ سر سید لکھتے ہیں کہ "اگلی عمل داریوں میں بطور عام تحصیل، مال گزاری لی جاتی تھی اور اس عام ہندو بہت کا تھری سے بدلنا اس طرح ہوتا تھا کہ پیداوار ہر جگہ کی اور ہر قسم زمین کی اوسط کے حساب سے غلہ کے وزن پر نکال جاتی تھی"۔ دوسرے یہ کہ اگلی عمل داریوں میں زمین کی قسمیں مقرر کی ہوئی تھیں۔ ۱۔ وہ زمین جو ہر سال بوئی جاتی (پلجی) اس سے برابر مال گزاری لی جاتی۔ ۲۔ بوئی سے صرف ایک سال مال گزاری لی جاتی جس سال وہ زیر کاشت ہوتی۔ ۳۔ وہ زمین (جہاں) جس کی دوستی کے لیے کئی سال درکار ہوتے، اس سے اول سال زراعت میں بچھو لیا جاتا یعنی چاندھاں حصہ اصل لگان کا۔ ۴۔ اور بھر کے لیے تو اس سے بھی زیادہ عام شرط تھی۔" انگریزوں نے

اپنے بندہ دست میں ان ہاتھوں کا خیال نہیں رکھا اور اختصار زمین پر بھی برا بر موصول لگایا۔  
 انگریز حمل داری کے وہ سرے دور میں (۱۸۵۷ء - ۱۸۱۳ء) جب کہ ولایت کی دفاعی قوتوں  
 سے پارچہ جات اور شے ہونے موت ہندوستان میں در آمد کیے جانے لگے اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی  
 تجارتی اہلہ داری ختم کر کے (۱۸۱۳ء) آزاد تجارت کے اصول پر وہاں کے تاجروں اور ملکانوں کو  
 برصغیر کے مارکیٹ پر قبضہ کرنے اور یہاں سے خام مال کو نہایت سستے داسوں پر ولایت میں در آمد  
 کرنے کی چھوٹ دی گئی تو پھر نہ صرف شہر کے کرگھوں کے تار ٹوٹ گئے اور ویسی دیکھارائے  
 صنعت تباہ و برباد ہو گئی، بلکہ دیہاتوں سے بھی کرگھا اٹھ گیا اور اس کی وہ خود کفالت جو کھیتی باڑی  
 اور پارچہ بافی کے اٹھارے قائم تھی وہ اب دیہاتوں میں کرگھوں کے ٹوٹنے سے جاتی رہی۔ دیہات شہر  
 کے مارکیٹ میں ختم ہونے لگا۔ اب دیہاتوں میں بھی ولایتی پارچہ جات اور سامان استعمال کیے جانے  
 لگے۔

ہندو پاک کے اس خود کفیل دیہی نظام معیشت کے برباد ہونے سے جو تباہی و بربادی آئی  
 اس سے جلد سے سور زمین اس قدر واقع نہیں تھے جتنے کہ وہ لوگ جو اس آگ اور خون کے دریا سے  
 گزرے تھے۔ بڑا لے مالکان زمین، یہ سبب نیلام جائیداد بیدار مل جاتے تھے اور ان کی جگہ ان بنیوں  
 نے لے لی جو طبر حاضر زندہ رکھتے۔ چوں کہ ان کا تعلق کسانوں سے براہ راست نہ تھا بلکہ زر  
 کے قوسط سے ہوتا، وہ کسی بھی انسانی قدر کی پروا کیے بغیر، کسانوں کا خون اس بُری طرح چوسنے کہ  
 ان کی ہڈیاں شیش جاتیں۔ اس نظام کے تباہ ہونے سے صرف ایک معیشت ہی نہیں ختم ہوئی بلکہ  
 وہ اھار بھی ختم ہو گئیں جو براہ راست رابطے یا انسانی بندھن کی وجہ سے قائم تھیں۔ ہر چند کہ  
 غریب، امیر، ذات پات، اہلوت و اشراف کا فرق وہاں ہمیشہ سے تھا لیکن چوں کہ معیشت کی بنیاد  
 زر کی اقتصادیات پر نہ تھی اس لیے ان ساری باتوں کے باوجود انسانی اھار، مروت و محبت،  
 دھارمائی، جاں نثاری، ہر سوا، اعتبار یہ ساری اھار ان دیہاتوں میں ملتیں۔ لیکن اس نظام کے  
 انہدام کے بعد جہاں فرق خاندان کے بندھن سے آزاد ہونے لگا وہاں ایک غیر شخصی رشتہ، زر کا  
 رشتہ، ان تمام انسانی اھار کو تہ تیغ کرنا ہوا، حصول زر کے لیے ہر فرد کو اکاٹے لگا۔ پرانے دیوتا  
 اس نئے دیوتا یعنی جناب زر کے سامنے سر جھک رہے تھے، جواب لافنی الاماات اور قاسم المقوم تھا۔  
 لیکن یہ انتخاب جہاں بہت سی انسانی اھار کا قائل تھا وہاں اس نے برصغیر کی اس جلد زندگی میں  
 جنبش اور پہاں بھی پیدا کیا جو ملک کی اقتصادی ترقی کو روکے ہوئے در اسے ملک گیر سیاسی  
 وحدت کے تصور سے بے نیاز کیے ہوئے تھا۔ دیہاتوں کی دشمنی علیحدگی جہاں ملک کی اقتصادی ترقی  
 کی راہ میں حائل تھی کیوں کہ شہر کی مارکیٹ سے اس کا رشتہ برائے نام تھا، وہاں وہ برصغیر کی اس  
 کشادہ قلبی کی بھی ذرہ دار تھی کہ وہ ہر حملہ آور کے لیے اپنی آغوش کو وادہ کنی بغیر ٹیکہ وہاں کا دیسی

نظام برقرار رہے۔ ہندو پاک کی تاریخ میں کسی حملہ آور کے خلاف ۱۸۵۷ء سے پہلے ایک مٹل ہندو عوامی سطح پر قومی آرمی کی جنگ کا جو شریخ نہیں ملتا ہے اس کا سبب یہی تھا کہ برصغیر اپنے ان دیوتاؤں کی ادنیٰ علیحدگی، فضل و مصلیٰ، رسل و رسالت کے مورد فدا فی ذات پات کی تقسیم، قوم علیحدگی کی تقسیم اور پھر ان کے باہمی لٹائی اور منافقت کے باعث کسی سیاسی وحدت کے تصور سے بہت کم آشنا تھا۔

چنانچہ اس بات کو کہ انگریزوں نے یہاں کے دیہی نظام کی زر کی اقتصادیات کے لحاظ اور دفاعی طاقت سے کوڑ دیا، صرف اسی ایک پہلو سے نہ دیکھنا چاہیے کہ اس سے عوام کو بے شمار مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا اور ان کا وہ سکون جانا بجا جو ضروریات زندگی کو بھانے حیات کی سطح پر رکھنے اور سیاسی غفلان سے بے نیاز رہنے کے باعث تھا اور نہ اسے صرف ان گوتوں کی دعائی باتوں کے آئینے میں دیکھنا چاہیے جو ششکدر رس کے شاعروں نے پچھلے کے دعائی مناظر کے ذریعے پیش کیے ہیں۔ بہر حال زندگی الہی ہمارے تمدن کی ہر سطح پر پیش کرتی ہے اور اس سے لطف اندوز نہ ہونا درودوری کی علامت نہیں۔ لیکن زندگی کی الہی ایک منظر بھی ہے وہ سادگی سے پہچیدگی اور پرمزید پیچیدگی کی طرف مائل ہے۔ اس میں ایک قوت ضرور تھا اور اس ارتقا کا ایک طریق کار بھی ہے جس کا تماشاجم تاریخ عالم کے اقتصادیات میں دیکھتے ہیں۔ فرد ایک حیاتیاتی اکائی ہی نہیں بلکہ ایک سماجی اکائی بھی ہے۔ حیات کے تقاضے سب کے یہاں یکساں ہیں، لیکن حصول ذات کا راستہ سماجی رشتوں سے جو کہ گزرتا ہے۔ کوئی بھی جلی تھا تا ایسا نہیں ہے جس کا ایک سماجی معیار نہ ہو جس کا پورا کرنے کا کوئی تمدنی اور تمدنی سانچہ نہ ہو ایسا کیوں ہے کہ برصغیر کی زندگی میں کوئی بڑا سماجی اقتصاد، جہاں تک تاریخ رہنمائی کرتی ہے، انگریزوں کے آگے سے پہلے وقوع پذیر نہ ہوا اس پر مابری سماجیات بحث کرتے رہیں گے۔ لیکن ہمیں یہ بات نظر انداز نہ کرنی چاہیے کہ اس جمود کو برقرار رکھنے میں برصغیر کے نظام اقدار کو بھی دخل تھا۔

جب تک برصغیر لٹی ذات، خواہش کشی، یوگ، بھگہ، مقد پرستی، آواگون کے بندھن میں اسیر رہا، وقت کو طیر حقیقی اور دنیا کو ایسا سمجھا رہا اس کے سماجی رشتوں کا منجمد رہنا لازمی تھا۔ ہندو مذہب کا یہ فلسفینی اقتصاد کہ اگر ایک طرف اس میں شہوت پرستی ہے تو دوسری طرف نفس کشی ایک ایسے سمجھوتے کی نشان دہی کرتی ہے جس میں امیروں کے لیے حصول دولت دنیاوی کی تعلیم ہے تو غریبوں کے لیے نفس کشی کی۔ اس کا اثر عوامی نظام پر بھی پڑا ایک ہی پیرورہ کا مرید بادشاہ بھی ہے اور وہ رعایا بھی جن کے تن پر نہ کہہ رہا اور نہ پٹ میں روٹی ہے۔ ایک کو زیادہ سے زیادہ نعم و دولت اور دوسرے کو محنت اور دھما بونی کی تعلیم ہے۔ چنانچہ یہ اسی سمجھوتے کا نتیجہ تھا کہ زندگی کی ساری شخصیت صرف چند لوگوں کے لیے اور عوام کا کام کے لیے عوامی سطح

زیست کا سامان، دیوند تن و جاں کا مقصود ازل ہی گیا تھا۔ وہ جاہ و جلی مصلحت، وہ دولت و بازاریں، وہ فرہ و صنعت اطلس و گنہگار و زکامی کھنڈ و پاپوش، مرض ساز و گمبہر، فصول ساز و راسخ و رنگ، شمس ثنائی چشم و ایم، چمن طرازی خلیاں، تعمیر شارع (عمارت) جنال۔ یہ سب بادشاہ وقت، اس کے وزیر اور منصب داروں کی آرائش حیات کے لیے وقت تھا۔ ایک خلق اس آرائش کی صنعت میں لڑ بھیج تاخام موز لہا و کاری ہوتی، شہر کی ساری اقتصادی زندگی اس کی ضرورت کے تابع ہوتی۔ پھر اس سے عاجز اور درمیانی لوگ بھی مستحق ہوتے اور خاص لہجہ اچھی گزار لیتے، ہر چند کہ ان کا بھی رزق انہی امرا کے واسطے دولت سے وابستہ ہوتا لیکن خلق اللہ کے لیے کیا تھا؟ وہی جو آج بھی ہے اس پر طنز یہ کہ شہر کی لہجہ کوئی صنعتی مرکز نہ تھی، جب شاہی لشکر ٹوٹا تو شہر اس کے ساتھ ساتھ چلا، حتیٰ کہ جب بادشاہ گفشت کے لیے قلب صاحب جانا تو بھی شہر خالی ہو جانا۔ (اس کا ذکر غالب کے خط میں بھی موجود ہے) یہ تصور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کافی ہے کہ برصغیر کا جاگیردارانہ نظام، اپنے وہی نظام کی وجہ سے ایک ایسے ایسے سے دوچار تھا کہ اس وہی نظام کے ختم ہونے بغیر، وہ کوئی راستہ صنعتی ترقی اور سیاسی وحدت کے لیے ہموار نہیں کر سکتا تھا۔ انگریزوں نے اسے اپنے پست حزانم یعنی ٹوٹ اور عمارت گری سے توجہ اور ایسے شاہد سے کام لیا کہ اس کی مثال تاریخ عالم میں نہیں ملتی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ برصغیر کو اس سیاسی انقلاب کی ضرورت تھی، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تاریخ عالم پر یہ سیاسی انقلاب قرض تھا اس انقلاب کے بغیر نہ صرف برصغیر بلکہ تاریخ عالم بھی ترقی نہیں کر سکتی تھی۔ ہمارے روحانی ادیب اور خاص اس مرحلہ میں وہی نظام کا خواہ گناہی کی کہیں نہ گائیں، مٹی پر دم چند بھی اسی زمرے میں آتے ہیں، لیکن کسی ایسے شخص کے لیے جو تاریخ کے مقابلہ کا دوا چھوٹے میں نہیں، بلکہ اس تاریخی حقیقت کے تصور کو بلند تر سطح پر لے جا کر عمل کرنے میں دیکھتا ہے اسے وہی نظام کا اندام، بغیر کسی خیر و برکت کے خالی نظر نہ آئے گا۔

مجموعہ، چالٹانی کے خیالات کے رد عمل میں جس پر دوس کے وہی نظام کا اصول بہت گھرا تھا، لکھتا ہے:

”کسی ایک جلی گھر کا ٹھکانا انسانیت کے حق میں اس سے کہیں زیادہ مفید ہے کہ ساری دنیا گوشت ترک کر کے سبزی اور ترکاری پر چھینے لگے۔“

زندگی کی جو برکتیں، راحتیں اور آسائشیں ہیں، انہیں پہلے کام کرنا مشکل تھا، کیوں کہ اس وقت تک انسان باپ اور جلی کی طاقت کو اسیر نہ کر پایا تھا۔ یہ راستہ تو صرف صنعتی انقلاب کے بعد ٹھوس ہے۔ آج اس کا کوئی جواز نہیں کہ ساری انسانیت کیوں نہ ان قوتوں کے فیوض سے مستحق ہو جنہیں اللہ نے تعمیر فطرت سے حاصل کیا ہے۔ شاید آج اس کا بھی کوئی جواز نہیں ہے کہ

شہر کی برکھیں درست ہیں، اور دریا کی برکھیں کیوں نہ شہر میں پہنچائی جائیں۔ خاصاً مشرقی دہلی آج بھی جب تہذیب کا لحاظ استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کی مراد وہ اخلاقی اہل ہوتی ہیں جو قرہائی و سنی کے تمدن میں درخ تھیں اور وہ اس پر غور نہیں کرتا ہے کہ اس زمانے کی بہت سی اہل آج کی تہذیبی اہل سے ٹھکراتی ہیں، غلام خواہ گفتا ہی خوش حال کیوں نہ رہا، غلامی کا اولاد بذات خود قومیت انسانیت ہے اسی طرح جو سرائیں اس زمانے میں درخ تھیں یا یہ کہ عورتوں اور بچوں کے ساتھ جو روئے اس زمانے میں اختیار کیا جاتا (سستی اور لالہ کشی وغیرہ) وہ آج کی تہذیبی اہل کے معیار سے انسانیت سوز تھا۔ یہ چند مثالیں، اس بات کو واضح کرنے کے لیے ہیں کہ تہذیب جہاں انسان کی مادی خوش حالی کی دعویدار ہے وہاں وہ انسانی حقوق میں بھی وسعت پہنچتی ہے۔ چنانچہ جب ہم ان حدودوں پہلوں سے اس دینی نظام کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو اس کا ردائس جاتا رہتا ہے اور اس کو قبول کرنے میں دشواری نہیں ہوتی ہے کہ برصغیر اور تاریخ عالم کی ترقی کے لیے ان کا اندام کیوں کر ضروری تھا، خواہ وہ ہمارے ذاتی احساسات کے لیے کشش ہی تھی کیوں نہ رکھتا ہو۔ اس مسئلے کو گوتے کی ایک قلم نما غزل کے چند اشعار کی مدد سے کامل مارکس نے بڑی خوبی سے سلجھایا ہے۔ وہ اپنے ایک مصنف میں جو جون ۱۸۵۳ء کا ہے برصغیر میں انگریزوں کی حکومت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”یہ صبح ہے کہ ہندوستان میں ایک سماجی انقلاب برپا کرنے میں انگلستان کے پیش نظر نہایت ہی پست ملاقات تھے اور جس طرح اس نے اس انقلاب کو نافذ کیا وہ انتہا سے زیادہ احمقانہ تھا۔ لیکن مسئلہ یہ نہیں ہے، بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا انسان را عظیم ایشیا میں ایک سماجی انقلاب لانے بغیر اپنے مقصد کو پا سکتا ہے۔ اگر ایسا ممکن نہیں ہے تو اس سلسلے میں انگلستان کے جرائم خواہ گفتے ہی گھنٹاؤں کیوں نہ ہوں وہ ہندوستان میں اس سماجی انقلاب کے لانے کا ایک غیر شعوری آگہ کار تھا۔ ایسی صورت میں اس عظیم دنیا (ہندوستان کا عظیم دینی نظام) کی تباہی و بربادی ہمارے ذاتی احساسات کے لیے خواہ گفتے ہی تھی کیوں نہ رکھتی ہو تاریخ کے نقطہ نگاہ سے ہمیں گوتے کے اس خیال کا بہنو ہونا پڑتا ہے۔“

”کیا اُس لذت پر ہمیں فخر کرنا چاہیے  
جو ہمارے لیے قزوں تر راحیں لاتی ہے  
کیا تیمور (۳) کی حکمرانی سے



ان گنت مدحیں فنا کے عکاس نہیں آتیں۔

دورانِ مشرق۔ رشتہ (۳)

گوتے کے اس شعر میں کوئی مدحیہ، تسلیم و رضا کی نہیں ہے بلکہ اس میں اس حقیقت کا اقرار ہے جیسا کہ غالب لکھتے ہیں۔ "نہیں منں یعنی فنی فنی سے ایک نئی زندگی پیدا ہوتی ہے۔" اور جس کی وضاحت وہ اپنی ایک رباعی میں اس طرح کرتے ہیں:

ہر گھر کے درِ زخمِ زخمِ برچنگِ زندہ  
پیدا ست کہ از ہرچہ آہنگِ زندہ  
در پردہ ناخوشی، خوشی پناہ ست  
گاند نہ زخیم چارہ بر سنگِ زندہ

ترجمہ۔ مطلب ملاز پر ضرب سے جو ضرب پہنچاتا ہے ظاہر ہے کہ وہ ایسا کسی لیے کرتا ہے۔ اس کا مقصد فخر پیدا کرنا ہوتا ہے غم کے پردے میں خوشی پناہ ہوتی ہے دیکھو دھرتی کو کہ وہ فخر پر کپڑا کسی شخص کے باعث نہیں بٹھاتا ہے بلکہ اس لیے کہ صفائی و درکار ہوتی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اس موضوع سے متعلق گوتے اور غالب کے خیالات میں کتنی ہم آہنگی ہے۔ ہمیں جو چیز اپنے سامنے رکھنی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی بھی تعمیر بغیر تخریب کے ہوا نہیں کرتی۔ جیسا کہ اقبال، ردی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

گفت ردی ہر بنائے کنز کا ہواں گند

ی ندائی اول آں بنیاد را وراں گند

اور یہ بھی ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ ہر تخریب کا عمل کرب اور افسوس کا ہوتا ہے۔ خواہ وہ تخریب کسی سوسائٹی کے اندرونی عمل سے وجود میں آئی ہو یا کوئی بیرونی طاقت اس خدمت کو انجام دے۔ بس فرق یہ ہے کہ جب یہ عمل کسی سوسائٹی کے اندر اس کے اپنے لوگوں کے ذریعے انجام پاتا ہے تو وہ تخریبی عمل زیادہ مستحضر نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ وہ اس وقت تک وجود ہی میں نہیں آتا ہے جب تک کہ تعمیری قوت تمام کنز کے بطن میں جنم نہیں لے لیتی ہے۔ فرانسیسی اٹھکچہ جو یا روسی یا آسٹری ان میں سے کسی اٹھکچہ کی خدمت اٹھکچہ چند برسوں سے زیادہ نہیں رہی ہے۔ خواہ اس اٹھکچہ کے بقدر ہونے میں کتنا ہی طویل عرصہ گزرا ہو اس کے برعکس جو سماجی اٹھکچہ برصغیر کی تاریخ میں انگریزوں کے خارجی عمل سے صورت پذیر ہوا اس کا نہ صرف دور اٹھکچہ طویل اور اس کا اثر و عظیم رہا بلکہ ساڑھا سال تک بغیر کسی تعمیری نشان کے بھی رہا۔

۱۰۔ تعمیری نشان انیسویں صدی سے پہلے بالخصوص ۱۸۸۲ء سے پہلے نظر نہیں آتا۔ ہم اس تعمیری نشان کا ذکر کریں گے اور اس کے جو اثرات غالب کے ذہن پر مرتب ہوئے ان کا ذکر بھی کریں گے لیکن اس سے پہلے ایک اور اہم بات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جس کا تعلق غالب کی فکر سے بھی ہے۔ ہمارے ہاں کے مورخین بالعموم سماجیات سے اپنے کو بے سروکھتے ہیں۔ چنانچہ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ بالعموم یہ قصور کیا جاتا ہے کہ انگریزوں کا فقط صرف سیاسی اسباب کی بنا پر و قیوں پذیر ہوا، بادشاہ کی طاقت کو موزوں کی طاقت نے ختم کیا اور ہندوؤں کی طاقت کو مرثوں نے اور مرثوں کی طاقت کو افغانوں نے اور جب کہ یہ سب کے سب آپس میں لڑ رہے تھے انگریزوں نے اس انتظار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندوستان کو فتح کر لیا۔ یہ سیاسی سبب اس وقت زیادہ اہمیت پانے کے لائق ہوتا جب کہ انگریزوں نے صرف اپنی قوت کی مدد سے یہ نصیر کو فتح کیا ہوتا۔ انھوں نے تو ہمیں کے لشکر کی مدد سے اس پر نصیر کو فتح کیا۔ یہ صورت صرف اس وجہ سے پیدا نہ ہوئی کہ ہر نصیر سیاسی اختیار اور طواغیت الملوک کا شمار تھا بلکہ اس کی سوسائٹی مختلف اقوام کے فرق، ذات، بات کے فرق، قوم قبیلے کے فرق کے ایک ایسے دم تواری پر قائم تھی جس میں اتحاد اور یکجہتی کم اور لٹاق اور طمع کی زیادہ تھی۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے یہ نصیر کو ہمیں کے لشکر کی مدد سے فتح کیا۔ اس میں کوئی ایک سیر جزر اور سیر صادق یا بنگال کے چند بنیوں کی بات نہیں ہے، اس میں انھوں کو دھڑوں آدمیوں کی بات ہے اور اس حقیقت سے آنکھیں ہار کرنے سے صرف وہی ہراسانے گا جو ہر نصیر کی اس کمزوری کو دھڑ کرنے سے پس و پیش کرے گا۔ چنانچہ ایسی صورت میں ہم تاریخ کے جس دور کا ذکر کر رہے ہیں اس دور میں کسی شخص کے موقع کو صرف اس معیار پر قولا نہیں جاسکتا ہے کہ وہ انگریزوں کے ساتھ تھا یا ماہرین آزادی کے ساتھ یا دونوں سے الگ متک تھا بلکہ اس کے معیار پر بھی جانچنا چاہیے کہ اس نے قوموں کے درمیان اس لٹاق کے عکس کتنی جدوجہد کی ہے جو ہر نصیر کی عوامی کے اسباب میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ اس منہج خیال کو روشن کرنے کے بعد اب میں کچھ ان مثبت تعمیری چیزوں کا ذکر کروں گا جو انگریز ریشائی اقوام کے مقابلہ میں زیادہ مستند ہونے کے باعث، خود اپنے سیاسی اور اقتصادی مفاد کے تحت، طبع شعوری اور مدنی طور سے یہاں کی بڑائی دنیا کو تہہ بالا کر کے وجود میں لائے۔

اکبر کے عہد سے لے کر اورنگ زیب کے عہد تک ہر نصیر کی زندگی میں ایک سیاسی وحدت کا تصور رہا ہے اور اس کا کھلا پرا ثبوت یہ ہے کہ اس عہد میں باہر کے کسی بھی حملہ آور کو ہر نصیر کو فتح کرنے کی ہمت و جرات نہ ہوئی، اس میں کچھ استقامتی مرکزیت ہی کو دخل نہ تھا بلکہ اکبر کی اس پالیسی کو بھی دخل تھا جو مختلف قوموں کے درمیان میل جول پیدا کرنے کی تھی۔ لیکن چوں کہ سوامیٹی نظام کمزور تھا یہ سیاسی وحدت اتنی مستحکم نہ تھی جتنی کہ انگریزوں کے زمانے میں

اس وقت ہوتی جب کہ انھوں نے برقی ٹیلیگراف کے سداورد ریل کی پٹریاں لول لول ٹوبی ضرور تھیں کے تحت چنائیں۔ تاکہ فوجوں کی نقل و حرکت اور خبر رسائی میں سہولت ہو۔

سیاسی وحدت صرف پیداورد محبت کے گلے ہی سے نہیں بلکہ ریل و سائل اور سواصلت کی ان سولتوں سے بھی ممکن ہوتی ہے جو ایک دوسرے کے گلے جلنے، ہات کرانے، لیں دیں اور ایک دوسرے کی مدد کرنے سے ملتی رکھتی ہیں۔ ان سولتوں کے جسم پہنچنے سے جن میں نئی سرنگوں کی تعمیر بھی شامل ہے، ڈاکٹری کی وہ فضا ختم ہو گئی جو طوائف الملوی کا خزانہ تھا۔ ہندو پاک کی جہاز رانی ہمیشہ ہی سے کمزور رہی، پراچین عہد کی انسانہ گوئی سے اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑا ہے۔ چنانچہ برصغیر کا لیں دیں اسی کمزوری کے باعث یورپ سے براہ راست نہ تھا۔ اورنگ زیب کے اہل کو تو یہ بھی نہ معلوم تھا کہ یورپ میں کتنے ممالک ہیں۔ انگریزوں نے دفاعی جہاز چلا کر نہ صرف مغرب کا سفر آسان کر دیا، بلکہ مغرب سے ایک نیازت، نہ صرف مصنوعات کے تبادلے کا بلکہ تمدنی اور تمدنی خیالات کے تبادلے کا بھی پیدا کیا اور جب وہاں کے صنعتی انقلاب کے جلو میں برصغیر میں بھی دفاعی انجمن سے چلنے والے کارخانے قائم ہونے اور دفاعی کشتیاں دریائے گنگا میں تیرنے لگیں تو یہاں کے لوگوں کی چشم تماشایک نئے انداز سے واہوتی۔ (کھلتے ہیں دفاعی طاقت سے چلنے والا کارخانہ کا کارخانہ - ۱۸۴۰ء میں قائم ہوا اور گنگا پر دفاعی کشتیاں سے سفر ۱۸۴۸ء میں شروع ہوا)۔

مشرق و وسطی کی خرق الملوک باقیوں سے ہزاروں سال سے آشنا تھا۔ لیکن اُسے یہ علم نہ تھا کہ اعلان ویرجلی پر بھی سبقت لے جائیں گے۔ چنانچہ جب یہ اسانی کا شر جو باپ کی طاقت کو اسیر کرنے سے اس کے سامنے آیا تو اس نے یہاں کے لوگوں کی کاپی پلٹ دی اور ایک تنقیدی مذہبی بدانی تعلیم اور لوہام کی طرف پیدا ہوا۔

اُسی زمانے میں انگریزی تعلیم کا ایک کٹی بندس میں (۱۸۱۶ء) اور ایک کٹی کھتے میں (۱۸۱۷ء) میں قائم ہوا۔ اس انگریزی تعلیم کو رولج دینے میں راجہ رام سوہن رائے کی وکالت کو بہت زیادہ دخل تھا۔

اس وقت ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسی یہ تھی کہ مقامی لوگوں کو مشرقی تعلیم دی جائے۔ رام سوہن رائے نے اس کی خدمت سے حالت کی اور مغربی طرز کی تعلیم کی حمایت کی۔ آگے چل کر انھیں کے دلائل و براہین کو لھڑکانے نے استعمال کیا۔ اس انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ خیالات کی تبلیغ و اشاعت اور تنقید کا ایک نیاز مریمنی اخبار بھی لوگوں کے ہاتھ آیا۔ مغیر عہد میں وقائع نویں کوئی پہلک اور نہ تھا، اخبارات ہندو اور منصب وادوں کی اطلاعات کے لیے ہوتے۔ اب اخبار بہ حیثیت ایک پہلک اور نہ کہ وہ جو میں آیا جس کے ذریعے ہر قسم کے خیالات کی تبلیغ و

اشاعت کی جانے لگی۔

اول اول تو اخبارات انگریزی زبان میں نکلتے گزٹ اور نکلتے جرنل وغیرہ نکلتے لیکن ۱۸۴۲ء سے فارسی اور ویسی زبانوں میں اخبارات نکلتے لگے تھے۔ پہلا فارسی کا اخبار ”ترآة الاخبار“ رام موہن رائے کی ادارت میں ۱۸۴۲ء میں نکلا، اس کے بعد فارسی کا دوسرا اخبار ”جام جہاں نما“ اور پھر ۱۸۴۳ء سے جام جہاں نما اردو، مہیکے کے ساتھ ہفتہ وار شائع ہونے لگا اور پہلا اخبار اصل میں بھی جام جہاں نما تھا نہ کہ ”اردو اخبار“ دلی کا جو ۱۸۴۳ء میں جاری ہوا تھا۔ جس زمانے میں غالب کا قیام نکلتے میں رہا ہے (۱۱ فروری ۱۸۴۸ء سے ۲۹ نومبر ۱۸۴۹ء تک) اس وقت رام موہن رائے کی تحریک اپنے شباب پر تھی۔ ہندو مذہب کی بت پرستی اور لوہام پرستی کو ترک کر کے انھوں نے ایک نیا فرقہ برصومساج ۱۸۴۸ء میں قائم کیا۔ ان کے مذہب کی بنیاد صرف ویدانتی وحدت الوجود پر نہ تھی بلکہ مانگسیر انسانیت کی وحدت پر بھی تھی۔ ان کے اس نئے شوالے میں ہر مذہب کے لوگوں کو جمع ہونے کی حامی دعوت تھی۔ انھوں نے بنگال کی عیسائی مشنری کو بھی اپنے خیالات سے متاثر کیا۔ آدم (Adam) نام کا ایک مشنری تخلیق کا عقیدہ جھوٹ کر سوجہ بن گیا تھا۔ رام موہن رائے ایک ایسی ہر گیر شخصیت تھے کہ ان کا دخل اس وقت کے بنگال کی تمام ذہنی اور اصولی تحریکوں میں تھا، میں اس موقع پر ان کے کارنامے کو نہیں بلکہ بنگال کی اس آزاد ذہنی فضا کو واضح کرنا چاہتا ہوں جو انگریزوں کے آنے سے بنگال میں پیدا ہوئی۔

غالب جو اپنے بارے میں لکھتے ہیں کہ

”تیرہویں صدی میں از مسعود و ثبت خانہ گرد انگلیخت و خانقاہ و سیکدہ را بہ یک دیگر زد“۔

(مہر نیروں)

ترجمہ میری تیز رفتاری سے مسعود و ثبت خانہ سے گرد اڑنے لگی اور خانقاہ و سیکدہ ایک دوسرے سے بکرا گئے۔

ان کا بنگال کی اس ذہنی آزادی سے متاثر نہ ہونا قریب قریب ناممکن۔ لیکن یہ داستان کچھ عرصے میں تو ختم نہیں ہو جاتی۔

انگریزوں نے ہمیں بت سے ایسے قصودات سے آشنا کیا جن کے عمل پذیر ہونے بغیر زندگی بے معنی رہتی۔ آزاد خیال کا قیام اس سلسلے کی پہلی کڑی تھی۔ عدلیہ کی آزادی اس وقت تک بے معنی ہے جب تک یہ اصول منضبط نہ ہو کہ قانون کے سامنے ہر شخص مساوی ہے۔

قانون کے سامنے مساوات کا اصول مظاہرہ عد میں بھی تھا۔ کیوں کہ اس کے بغیر قانون کا قصور بے معنی ہے لیکن بھی شخص آزادی اس دور میں ملتی ہے ویسی اسکے دور میں نہیں تھی۔ اول

اولیٰ قوائم نفل نے شخصی حقوق کے برتنے میں ضرریت اور و حرم خاستر کے شخص قوانین کا سہارا لیا۔ لیکن ان میں یکسانیت بہت کم اور تنوع زیادہ تھا ضرورت ان میں یکسانیت پیدا کرنے کی تھی۔ اس کے علاوہ بہت سی ایسی رسوم رائج تھیں جن سے شخصی آزادی کی عملی ہوتی تھی مثلاً عہد ناہانوں، عہد غلامی اور سستی وغیرہ کی رسم۔

چنانچہ ۱۸۳۲ء کے بعد جب انگلستان میں متوسط طبقہ برسرِ اقتدار آیا تو لارڈ مکالے نے جہاں ایک کمیشن قائم کر کے انضباط قوانین کے سلسلے میں زیادہ سے زیادہ یکسانیت پیدا کرنے کی طرف توجہ دی، کیوں کہ عدم یکسانیت سے عدل میں بڑا خلل واقع ہوتا تھا، وہاں حکومت وقت نے شخصی آزادی کو بھی وسعت دینے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں جہاں سستی اور عہد ناہانوں کی رسم کو قانونی روکا گیا، حالانکہ و حرم خاستر اس کی اہازت دیتا تھا، وہاں عہد غلامی کی رسم بھی منسوخ کی گئی جس کی اہازت اسلامی ضرریت میں بھی موجود تھی۔

اس سلسلے میں یہ عرض ہے کہ نہ قونستی کی رسم خالی خالی تھی اور نہ عہد غلامی کی۔ ۱۸۱۵ء اور ۱۸۲۸ء کے درمیان سرکاری اطلاعات کے مطابق آٹھ ہزار عورتیں سستی ہوئیں۔ اسی طرح ۱۸۳۳ء میں مولویوں کے شدید احتجاج کے باوجود جب عہد غلامی کی رسم منسوخ ہوئی اور غلام رکھنا غیر قانونی قرار دیا گیا تو اس وقت غلاموں کی تعداد ڈیڑھ لاکھ تھی۔ معلوم نہیں کہ حکومت وقت نے اس میں کھیرنوں کو بھی شمار کیا یا نہیں۔ وہ تو ہر اسیر کے گھر میں دو چار لائے ہوا کرتے تھے۔ تبدیلی مذہب کا حق ہر فرد بشر کو ملنا چاہیے لیکن اس میں بھی مولویوں اور ہندوؤں کی طرف سے رکاوٹیں پیدا ہوتی تھیں۔ اس میں کوئی ایک پہلو اس کا بھرم دیتی اور اس کی سختی ہی کا نہ تھا بلکہ اس بات کا بھی تھا کہ یہ صورت تبدیلی مذہب وہ جائیداد کے ورثے سے محروم کر دیا جاتا۔ انگریزوں نے اسے قانونی جائیداد کا وارث قرار دیا۔ قتل مغلیہ عہد میں ایک شخصی جرم تھا نہ کہ بینک خوں بہاوا کیے جانے کے بعد قاتل پر سے قتل کی سزا آٹھ جاتی۔ انگریزوں نے قتل کو ایک بینک جرم قرار دیا اور اب کوئی بھی خوں بہا قتل عہد کو دھو نہیں سکتا تھا۔ اسی طرح مختلف جرائم کی پاداش میں مغلیہ عہد میں غیر انسانی سزائیں، ہاتھ پاؤں توڑنے، آگ میں ڈالنے، دیوار میں چبھنے، باغی کے پاؤں کے نیچے کچلے جانے کی دی جاتی تھیں۔ انگریزوں نے ایسی ساری سزائیں کو موقوف کیا۔ اب آخر میں عہد بیہگان کا قضیہ بھی سن لیجیے۔ ہندو سماج میں لاکھوں لڑکیاں بالغ ہونے سے پہلے ہی بیوہ ہو جایا کرتی تھیں۔ وہ اسی بیوہ کے عالم میں اپنی تمام زندگی بسر کر دیتی تھیں اسی طرح مسلمانوں میں بھی اسی ہندو سماج کی تقلید میں لاکھوں جوان بیوہ تھیں عہد ثانی سے محروم رکھی جاتیں۔ ان عورتوں کو اس سماجی ظلم سے نجات دلانے میں انگریزی قانون ہی اڑنے آیا، جس کے خلاف نہ صرف ہندوؤں بلکہ مولویوں نے بھی شدید احتجاج کیا۔

## حواشی حوالہ جات

- (۱) پورا نام یہی تھا۔ اس نام کی ان کی ایک ٹہر بھی تھی۔ لیکن وہ عموماً اسد اللہ خاں لکھتے تھے۔
- (۲) سور ضیائی کا یہ خیال ہے کہ تیسویں کے عملوں سے مشرق اور مغرب کے درمیان جو فصلیں نہیں وہ منہدم ہو گئیں اور اس طرح عالمی تاریخ عالم میں ترقی کا راستہ کھلا ہے۔ گوشتے اسی خیر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
- (۳) ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی ۱۸۵۷-۱۸۵۸ء لڑکھارل مارکس



## کچھ غالب کی زبانی اور کچھ اپنی ترجمانی

ترا چنا کہ نوی ہر نظر کا بینہ  
ہر دلی خالی خود ہر کے گند اوراک

میں یہ شعر معلوم نہیں کس عالم میں گفتا رہا تھا کہ مرزا اسد اللہ علی غالب صرف میرزا نوشہ  
سج اپنے کھو پاپاخ اور فرعل کے تشریف لائے۔ وضع تخلص دیکھ کر مسکرائے کوئی جاہل۔ ہوں کہ  
صورت جانی بھائی تھی اس لیے شگڑا سا گیا۔ ہر بھی جرأت اور بہت سے کام لیا اور پوجا حضرت  
کیسے تشریف لائے۔ فرمایا۔ سنا ہے تو نے بھی مثل لوروں کے میرے منتخب کام میں تخلص و برید  
کی ہے گویا میرے خونِ بکر کی اوسر تو کشید کی ہے اور اپنے ایک معمول سے وہاں کے ساتھ  
پدروں میں لائے پرٹھو ہوا ہے۔ میں اسے حد درجہ بے ادبی سمجھتا ہوں کہیں کہ تو اس کام کا اہل نہیں  
اور جو اہل تھے انہیں لے میرے ساتھ کیا انصاف برتا جو تو اپنی نااہلی سے بڑے گا۔ خیر ایک ہی  
بات سے قسلی ہے کہ تو بھی آزاد خیال ہے، تیرا بھی کیش، رسوم و عادت کی زنجیروں کو توڑنے  
"جسم و جاں کو پیوند کرنے اور دست و پاؤں کو باہم پیوستے کا ہے۔" شاید اسی نسبت سے کچھ میرے  
دل کی باہیں کھڑے ہوئے۔ جب میں نے یہ دیکھا کہ وہ کچھ نرم پڑ رہے ہیں تو عرض کیا کہ آپ کی  
ساری باتیں درست ہیں لیکن (جہوں کہ برتنی قسمل اپنے آپاں اور ہندوؤں کے کارناموں سے  
اوسر تو تعارف حاصل کرتی ہے جو وہ دھرم کے تعارف سے مختلف ہوتا ہے اس لیے میں نے بھی  
یہ جرأت کی ہے کہ آپ کا تعارف اوسر تو دور حاضر کی قسمل سے کر لوں۔ اور تعارف وہی اچھا ہوتا  
ہے جو نئی قسمل کو آگے بڑھنے میں مدد کرے۔" "مردہ ہندوؤں مبارک کارنیت" یہ بات آپ ہی  
نے اوسر سید کو سجاتی تھی اور اپنے نانا کے رویہ پر یہ شرط تھاتھا۔

ہاں میاں اسے پدروں پر آند را نگ

ہر کس کہ حد صاحب نظر دیکھ ہندوؤں خوش گمرو



ایسی صورت میں اگر کچھ سیری باہیں بھی آپ کے خوف طبیعت ہو تو امید ہے کہ آپ اپنی روشنی خیالی کو راہ دہی کے اور بچے معاف کریں گے لیکن میں اپنی رائے کو آپ کے کسی بھی معاملے میں اس وقت تک دخل نہ دوں گا جب تک میں آپ کی ذہانی آپ کے تمام حالات زندگی کو سمجھ نہ لوں اور آپ کے نقطہ نظر کو سمجھ نہ لوں۔ غالب نے یہ سن کر تصویر ہی دیر وقت کیا پھر بولے اچھا سنو!

غالب از خاک پاکِ تھورا نیم  
لاجرم در لب فرو مستم  
حرک زایم و در زخمو بھی  
ہے ستر گالی قوم پیوستم  
اسبگم از جامہ آراک  
در تہائی، نہاد وہ چھدم  
قہو آہائے ما، کشید زردست  
فر زہاں زادہ سر قہدم

سیرا دلوا تھو خان خاں بیگ اپنے باپ سے ناراض ہو کر شاہ عالم شاہی کے زمانے میں سرحد سے ہندوستان آیا۔ پہلے لاہور میں نواب حسین الملک بہادر کی سرکار میں رہا، جب نواب کا انتقال ہو گیا تو وہ دہلی چلا آیا، اور شاہ عالم شاہی کی سرکار میں پچاس سو اور طبل و عظم کے ساتھ عہدہ ہوا ایک سیر حاصل پر گئے پچاس سو رسالے کی تنخواہ کے لیے پایا۔ دلوا کے انتقال کے بعد طوائف المسلمو کی کا جو بے شمار گرم ہوا، علاقہ نہ رہا۔ باپ سیرا میرزا عبداللہ بیگ خاں لکھنؤ جا کر نواب آصف الدولہ کا نوکر رہا۔ بعد چند روز حیدر آباد جا کر نواب نظام علی خاں کا نوکر ہوا۔ جہیں سو سواری کی جمعیت سے عہدہ رہا۔ کئی برس وہاں رہا، وہ نوکری ایک خانہ جنگی کے بکھیرے میں جاتی رہی، والد نے گھبرا کر اللہ کا قصد کیا، رافدراہہ بخاور سنگھ کا نوکر ہوا۔ وہاں کسی لڑائی میں مارا گیا۔ (۱۸۰۴ء)۔

سیری ولدہ کا نام عزت اللہ بیگ تھا وہ اکبر آباد کے مشہور و معروف رئیس غلام حسین علیحدائی کی بیٹی تھیں۔ میں ۱۷۹۷ء و ۱۸۰۲ء میں کو پیدا ہوا۔ سیری ایک ہی "چھوٹی خانم" مجھ سے عمر میں بڑھی تھیں۔ میرا ایک بھائی میرزا یوسف بیگ خاں مجھ سے دو سال عمر میں چھوٹا تھا۔ پانچ برس کی سیری کی عمر تھی کہ میرا باپ عبداللہ بیگ خاں عرف مرزا دولہ ہمدان راجہ بخاور سنگھ (دائمی اللہ) کی رفاقت میں مارا گیا۔ سرکار سے میرے باپ کی تنخواہ میرے نام جاری ہوئی اور ایک گاؤں

جس کا نام جانا ہے مجھ کو برائے دام ط۔ آپ یوں سمجھیے کہ دو دھڑے بنا چھوٹا اور نو حمر راجہ کی روٹی کھائی۔

(خط بنام بندہ علی خاں عرف میرزا میر)

والدہ کے انتقال کے بعد ہم لوگوں کی سرپرستی عم محترم نصر اللہ بیگ خاں نے سنبھال لی جو لارڈ لیک کے ایک دہتے کے رسالہ دار تھے۔ بچہ کی شادی خواب احمد بخش خاں وائی لوہارو کی ہم شیرہ سے ہوئی تھی، لیکن ان سے کوئی لڑائی نہ تھی۔ میں ابھی لوہرس کا بھی نہ ہونے پایا تھا کہ بچہ کا انتقال ہو گیا۔ (۶-۱۸۰۶ء) ان کے انتقال کے بعد ان کا رسالہ توڑ دیا گیا اور وہ مواضعات والہ میں لے لیے گئے جو در سالہ کی داشت پرداخت کے لیے انگریزی حکومت سے ملے تھے، لیکن بطور بخش پس ماندگان کے لیے یہ ملے پایا کہ خواب احمد بخش خاں وائسی لوہارو اپنی جاگیر سے دس ہزار روپیہ سالانہ ہم لوگوں کو دیا کریں گے۔ یہ تھی بنیاد اس محلہ سے کی جسے میں ساری عمر لڑتا رہا مگر کامیاب نہ ہوا کیوں کہ خواب احمد بخش نے ہم لوگوں کی ضرورتیں سے فائدہ اٹھا کر ایک شہ کی رو سے دس ہزار کی بجائے پانچ ہزار لکھوا دیا تھا جس کی ہم لوگوں کو خبر نہ تھی اور اس پانچ ہزار میں ایک اجنبی خواجہ حاجی کو بھی شریک کر لیا تھا۔ اس کی تفصیل یوں ہے:

(۱) خواجہ حاجی دو ہزار سالانہ۔

(۲) میرزا نصر اللہ بیگ کی والدہ یعنی میری والدہ کی بیٹی لڑکیاں ڈیڑھ ہزار سالانہ۔

(۳) میرزا احمد اللہ خاں اور میرزا یوسف خاں ڈیڑھ ہزار سالانہ۔

اب تم جو یہ پوچھو گے کہ یہ اجنبی خواجہ حاجی کہاں سے ٹپک پڑا سو اس کا قصہ سنو۔ اس کا باپ میر سے دو قوتان بیگ کا ساتھی تھا جو اس کے ہمارے سرحد سے آیا تھا۔ یہاں آکر اس نے ترقی کی اور میر سے بہنوئی میرزا اکبر بیگ (میرزا فرحت اللہ بیگ کے پھوپھا کے بھائی) کی بہن سے شادی کر لی تھی۔ اس رشتے کے علاوہ اس کا بھلا سے خاندان سے کوئی تعلق نہ تھا ہر حال میں اپنے خنہ کے اسی ساڑھے سات سو سالانہ پر گزارا کرتا رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ راجہ بختاورد سنگ نے بھی والدہ کے انتقال کے بعد ایک گاؤں بیج والدہ کی تنخواہ ہم لوگوں کی بددش کے لیے دیئے تھے۔ لیکن وہ تاجہ کے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ میں نے عہد طفلی اور عفتوان شہاب کا زمانہ تکلیف میں گزارا۔ میر سے والدہ کے دو کٹھرے تھے، اس کے کرائے سے جو آمدنی تھی وہ ہم لوگوں کے لیے آرام کی زندگی بسر کرنے کے لیے کافی تھی۔ تیرہ برس کی عمر تک جب کہ میری شادی ہوئی اور ولی کو میر ازندان مقرر کیا گیا تھا۔ کون سا ایسا پیش اور کون سی ایسی راحت تھی جو مجھے اکبر آباد میں نصیب نہ تھی۔ ہر حال آدم برسر مطلب۔ اس وقت کا اکبر آباد جہاں کہ میں نے عہد طفلی اور عفتوان شہاب کا زمانہ گزارا اور ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ اردو زبان اور علوم شرعیہ کا بہت بڑا

مرکز تھا۔ اس کی ایک جنگ تحصیل میاں ظہیر اکبر آبادی کے کھوم میں طے ہو سکتی ہے۔ یہ بات جو باطن نے ”گلستانِ بے خزاں“ میں لکھی ہے کہ میں نے ظہیر اکبر آبادی سے تعلیم حاصل کی سو وہ صحیح نہیں ہے اور نہ ہی صحیح ہے کہ مجھے ان سے صرف غلط حاصل تھا میں نے عرفی اور غریبی کی ابتدائی تعلیم اکبر آبادی کے مشہور عالم مولوی محمد معظم سے حاصل کی جو بیدل، اسیر اور شوکت کے کلام کو بہت پسند کرتے تھے۔ تعلیم کے سلسلے میں ایک نام فاضل عبدالصمد کا بھی آتا ہے جو ۱۸۱۱ء میں فرض سیر و سیاحت ایران سے ہندوستان آیا اور اکبر آباد میں دو سال تک میری حوٹلی میں مقیم رہا۔ چنانچہ جس وقت میں ۱۸۱۳ء واپس آیا ہوں تو وہ میرے ساتھ تھا، میں نے وہیں سے اسے رخصت کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ شاعری میں نہ تو میں مولوی معظم کا شاگرد ہوں اور نہ فاضل عبدالصمد کا اور نہ کسی اور کا، چنانچہ اسی چیز کو سامنے رکھ کر، میں نے یہ لکھا کہ فاضل عبدالصمد ایک فرضی نام ہے ورنہ یہ حقیقت ہے کہ قدیم فارسی میں نے اسی فاضل عبدالصمد سے سیکھی جو مذہب اسلام قبول کرنے سے پہلے زرتشتی مذہب کا مؤید رہ چکا تھا۔ اس نے نہ صرف مجھے قدیم فارسی کی تعلیم دی بلکہ زرتشتیوں کے مذہب اور ایران کی تاریخ بھی بتائی۔ چنانچہ میں نے دستاویز کو ساری عمر حوزہ جہاں بنائے رکھا۔ یہ اسی کا طویل ہے کہ میں نے دستاویز قدیم فارسی کے طرز پر لکھی اور ہر سیرور میں عرفی الفاظ سے بدستور کیا۔ ان ساری تعلیمات کا اسی گھبرا اثر میرے دل و دماغ پر مرتب ہوا کہ میں ایرانیوں کے فطرت پرست (ہینگن) طرز حیات اور گہرو ترسائی روایات کا دل و جان سے قائل ہو گیا۔

ہرچہ از دنگہ پارس بہ یغما نمودہ

تا بہ عالم ہم از ان جملہ زبانم دانودہ

بجایا ایسا کیوں نہ ہوتا؟ میں نے ایام جوانی میں جو رنگ ریلیاں منائیں شاید وہ شراب اور شر و فتنہ کی لٹا میں جو دن رات کاٹے وہ سب میں تھا تا کہ نے کہ زندگی کی لذتوں کو آواز دوں:

دم عیش جز رقص بمسل نہ بود

یہ اندازہ خواہشِ دل نہ بود

اور یہ بات تو تحصیل معلوم ہی ہوگی کہ ایران کا قدیم مذہبی فلسفہ ہمدوست (Pantheism) کا تھا جس میں خدا کو فطرت سے یا حق کو خلق سے علاحدہ تصور نہ کیا جاتا۔ حق یا ہی فطرت ہی فطرت اور اس سے قبل کے یونانی مفکرین کا بھی تھا۔ اس فلسفے سے توحید مطلق کے فلسفے کا سخت متبعید ہے۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں ہلکا نہیں ہے کہ باوجود اس بات کے کہ میں کھر لالہ کا پڑھنے والا، رسالت، معراج اور لاسٹ کا دل و جان سے ماننے والا تھا، میں توحید مطلق کا نہیں بلکہ فلسفہ وحدت

الوجود (Monoism) یا یونانی زبان میں (Hylozoism) کا لفظ تھا۔ اس فلسفے کی تفصیلی تصنیف آگے جتناں گا جب کہ فلسفے سے متعلق کچھ باتیں کہیں گے۔ فی الحال تو یہی یاد رکھو:

روحِ حقِ حقیقہ و دست و معبود

نہادِ می جہی و طریقِ می عرفی است

جہاں کہ میری یہ جہی ظہرت اور انہری طہا کی "شکستہ منہی" سے میل نہ کھاتی، میں نے اپنے کو ان کی مذہبی تنگ نظری اور کثرتِ پیر سے دور رکھتے ہوئے عجم کی شیعیت کی طرف مائل ہو گیا۔ لیکن اپنی ذات کو جیسا کہ اصل تصوف کا پیشہ ہے ہر قسم کے دینی اور فنی تعصب سے پاک رکھا۔ میری نظر میں ہندو، مسلم، عیسائی، زرتشتی، سنی، شیعی، صوفی سب برابر تھے۔

میرے اس بیان سے یہ نہ سمجھنا کہ میں تصوف پیشہ تھا۔ میری دل چاہی تصوف سے نظریاتی تھی نہ کہ عملیہ!

جاننا یہاں ثوابِ طاعت و زہد

پر طبیعتِ ادرہ نہیں آتی

اب اس طبیعت کا حال، سنو۔ میں جہاں چوتے ہی "فقیہ و فقہ اور عیش و عشرت میں مستک ہو گیا اور اس کام چوٹی میں لوہاٹوں اور فروہاٹوں کی ہم نشینی سے بھی پرہیز نہ کیا" اور یہ سلسلہ طہوی کے بعد بھی بہت دنوں تک قائم رہا کیوں کہ میری طہوی بہت کم سنی میں ہوتی تھی۔ میں اسی تیرہ سال کا تھا کہ ایک گیارہ سال کی لڑکی مسافر اور بیگم، خواب احمد بخش خاں کی بھتیجی میرے گھر ڈال دی گئی اور مجھے پابہ جواں شہر دہلی میں مقید کیا گیا، لیکن میری آرزو وہ ظہرت نے اس قید و بند کو قبول نہ کیا۔ وہ ستم پیشہ ڈوسنی جس کا میں نے مرثیہ لکھا ہے:

حرمِ رسوائی سے جا چھٹا تعابِ خاک میں

ختم ہے الفت کی تہ پر پردہ داری ہاتے ہاتے

دلی ہی کی رہنے والی تھی۔ لیکن دلی میں ایک وہی ستم پیشہ ڈوسنی تو نہ تھی۔ جدا جانے کس کس سے دل نہ لگایا:

ہاتے ہیں خود بیل کو آمد

آپ کی صورت تو دیکھا چاہیے

لیکن خلقِ اسی ایک ستم پیشہ ڈوسنی سے کیا، میرے خسر الٰہی بخش المتخلص بہ معروف دلی ہی میں رہتے، ان کے توسط سے میری طہات مولوی فضل حق خیر آبادی سے ہوئی جو کہ ایک چند عالم

تھے۔ ان کی مصیبت نے سیری طبیعت کو بہت کچھ گھام دی۔ میں جس وقت دہلی میں آیا تو انگریزوں کا ظلم و ستم وہاں قائم ہو چکا تھا۔ سگہ ہنوز شاہ اکبر ثانی ہی کے نام پر ڈھلتا، لیکن حکومت کمپنی کی چلتی۔ جہاں پہلے طاقت السلوک تھی اور آتے دلی بادشاہوں کی آنکھوں میں سلطنتیں پھر عین، اب ہدرے ان ولایتی تھا، لیکن اس ایک لفظ سے تم اس زمانے کی تاریخ نہیں سمجھ سکتے ہو تاہم قریباً کچھ تفصیل سے نہ جانوں۔ اٹھارویں صدی کے اختتام تک کمپنی صرف تھارت کرنے میں دلچسپی لیتی رہی ہے۔ ہمارے ملک کا سوئی اور ریشمی کپڑا اور کچھ خام اشیاء سستے داموں پر خرید کر لے جاتی اور یورپ کے ملکوں میں فروخت کرتی، لیکن یہ صورت انیسویں صدی کے اوائل میں نہ رہی کیوں کہ جب ہندوستان کی دولت سے وہاں اٹھارویں صدی کے اختتام پر صنعتی انقلاب آیا، اور باری کارخانے سوئی کپڑوں کے کھینے جس میں مٹھیں اور جاپ کی طاقت استعمال کی جاتی تو انگلستان نے گھریلو صنعت سے آگے بڑھ کر مشینی صنعت کے دور میں ہم رکھا، اس نئے طریقے پر پیداوار نے وہاں کے تاجروں اور رؤسا کو صنعتی سرمایہ داروں میں تبدیل کر دیا، انگلستان کے سرمایہ داروں کا نقطہ نظر اسی وقت سے ہندوستان کے بارے میں بدلنے لگا، اور وہ آہستہ آہستہ یہاں کے سیاسی معاملات میں دلچسپی لینے لگے، تاکہ اسے اپنی مصنوعات کے لیے ایک بازار میں تبدیل کر سکیں، پہلے انگلستان ہندوستانی پارچہ جات کو درآمد کرتا، اب وہ انیسویں صدی کے اوائل میں باقاعدہ ۱۸۱۲ء کے بعد سے اپنے پارچہ جات کو درآمد کرنے لگا۔ ہندوستان کی تاریخ میں ایک عظیم انقلاب آیا اس کی ترقی سکوس ہو گئی، وہ صنعتی انقلاب کی طرف بڑھنے کے بجائے خالصتاً زرعی ملک میں تبدیل ہونا گیا۔ ہرچہ جیسے اہل و لوہار سے کوئی دلچسپی نہیں ہے لیکن صرف تھاری المفتح کے لیے یہ چاہا بہل کہ ۱۸۱۳ء سے پہلے ہندوستان میں ولایتی کپڑے کی درآمد دس لاکھ گز سے بھی کم تھی، ان کے پاس تباہی کیا کہ وہ یہاں لائے، لیکن ۱۸۱۳ء اور ۱۸۳۵ء کے درمیان ولایتی مال کے درآمد کو رخصت اس قدر تیز ہو گئی کہ ۱۸۳۵ء میں ۵ کروڑ دس لاکھ گز سوئی کپڑا درآمد کیا گیا۔ اس سے اب تم یہ اندازہ کر سکتے ہو کہ وہ اسی زمانہ میں کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے سیاسی اور انتظامی تباہ نہ کہ اقتصادی خوشحالی کا۔ اقتصادی اعتبار سے تو ہندوستان روز بروز بچے گر رہا تھا۔ ہمارے وہ تمام بڑے بڑے شہر جو کسی وقت میں گھریلو صنعتی پیداوار کے مرکز تھے اور دنیا میں اپنا مقابلہ نہ رکھتے اب آہستہ آہستہ ویرانی ہونے لگے کیوں کہ کمپنی سیاسی اقتدار حاصل کر کے یہاں کی اقتصادیات کو ولایت کی اقتصادیات کی پابند بنا چکی تھی، مصالح اور دستکار روز بروز شہر چھوڑ کر دیہاتوں کی طرف مراجعت کر رہے تھے تاکہ کمپنی باڑی پر گزر اوقات کر سکیں اس سے ہندوستانی اقتصادیات اور معاشرت میں کائناتکاری کا مسکہ بڑا پیچیدہ ہی گیا تھا۔ قابل کاشت زمین پر اس قدر بوجھ پڑا کہ اس کی پیداوار گھٹ گئی اور کسان آہ و برباد کرنے لگے۔ چنانچہ بنگال اور بہار میں کسانوں کے درمیان

انگریزوں کے خلاف کئی بغاوتیں ہوئیں۔ دہائی تحریک نے کسانوں کے درمیان جو انگریز دشمنی کا روپ دھار لی کر لیا اس کا بھی سبب تھا۔ لیکن چوں کہ ایک اسیاتی ایڈیلٹی سے نیک کام سرانجام پانے کا نہ تھا اس لیے مجھے اس تحریک سے کوئی دلچسپی پیدا نہ ہو سکی تھی تو یہ ہے کہ شرما میں جڑ مومن جاں مومن کے کوئی بھی اس تحریک سے متاثر نہ ہوا۔ ہر حال یہ دور ہندوستان کو ایک نئے طرز سے ٹوٹنے کا تھا یہ تاج محل کی لوٹ اور طارت گری کا زمانہ نہ تھا بلکہ صنعتی سرمایہ داروں کے لوٹ کھسوٹ کا زمانہ تھا۔ ایک صنعتی ملک کو زرعی ملک میں تبدیل کرنے کا زمانہ تھا۔ یہ میں کچھ اپنی طرف سے نہیں کہہ رہا ہوں۔ ۱۸۵۳ء میں ایک انصاف پسند انگریز نائٹ ٹمری مارٹی نے ولایت میں جو تقریر کی ہے اس کا اقتباس منو۔ ”میں اس بات سے متفق نہیں ہوں کہ ہندوستان ایک زرعی ملک ہے، ہندوستان اتنا بھی صنعتی ہے جتنا کہ وہ زرعی ہے اور وہ لوگ جو اسے ایک خالصتاً زرعی ملک میں تبدیل کرنے پر آمادہ ہیں ہندوستان کو مذہب ممالک کی لگاہ سے گرانا چاہتے ہیں۔ میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ہندوستان کو کیوں انگلستان کا ایک زرعی ملک بنایا جا رہا ہے، اگر ہم انصاف کو مد نظر رکھیں تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ہندوستان ایک صنعتی ملک ہے، اس کی گونا گوں مصنوعات صدیوں سے مشہور ہیں ان کا مقابلہ دنیا کے کسی بھی ملک کی صنعت نہیں کر سکتی۔ ہندوستان کو ایک زرعی ملک میں تبدیل کرنا بہت بڑی نا انصافی ہے۔“ لیکن یہ نا انصافی جو کہ رہی کیوں کہ اقتصادیات کے قوانین انسانی کی نیت اور انصاف پروری کے جذبے سے آزاد ہو کر خارج ہیں وجود رکھتے ہیں، امپریزم سرمایہ داری کا ایک لازمی نتیجہ ہے، اور جب ہندوستان انگلستان کے ایک زرعی ملک میں تبدیل ہو گیا تو وہ سارے کو کوئی آہو کرنے والے انگریز جو ویٹ انڈیز میں حبشی عکسوں سے اپنے باغات میں کام لیا کرتے، ہندوستان چلے آئے اور یہاں جاتے اور کافی کے باغات لگائے اور ہندوستانیوں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرتے جیسا کہ وہ ویٹ انڈیز میں حبشی عکسوں کے ساتھ روا رکھتے، آسام میں ان کے خلاف شورش کا بھی سبب تھا، لیکن یہ سب قصور کا صرف ایک رخ ہے اب اس کا دوسرا رخ دیکھو۔ انگلستان کے صنعتی سرمایہ داروں کی وہی اقتصادی ضرورتیں جو اس ملک کی صنعت کو تباہ کر کے اسے ایک زرعی ملک میں تبدیل کرنا چاہتی تھیں انہیں اس بات پر بھی مجبور کر دی تھیں کہ وہ اپنی مصنوعات کی مستقل درآمد اور یہاں سے عام اشیاء کی برآمد کے لیے یہاں کے نظم و نسق میں دلچسپی لیں، ایک مستحکم اور پائیدار حکومت قائم کریں اور ڈیوڑی کی لالائی پالیسی جس نے خود مختار رجسٹروں کا صفایا کیا اسی ضرورت کے تحت وجود میں آئی، اس سے ہندوستان میں ایک سیاسی اور استعماری اتحاد پیدا ہوا جو اٹھارویں صدی میں مقبوض تھا۔ اور جب سیاسی اہلکارات کے لیے انہیں اپنی فوجوں کی فعل و حرکت میں آسانیوں ہم پہنچانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو انھوں نے ریل کی پٹریاں بچانیں، ٹیلی گراف کے گھجے گاڑے اور ڈاک کا

استقامت درست کیا۔ ان ساری چیزوں سے بالواسطہ ہمیں فائدہ پہنچا۔ ساتھ ہی یہ بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ افغانستان میں بھی اس وقت قحط پند اور روشنی خیالی یا لبرل دو جماعتیں تھیں۔ اگر قحط پند جماعت ہمیں ہر طور سے پس ماندہ رکھنا چاہتی تھی تو روشنی خیالی یا لبرل جماعت جو کہ فرانسیسی انقلاب اور صنعتی انقلاب کے خیالات سے متاثر تھی ہماری فرسودہ معاشرت میں سماجی اصلاحات بھی کرنا چاہتی تھی۔ ہر چند اصول نے زندگیوں کا ایک نیا طبقہ ہماری معاشرت میں کھڑا کیا جو ان کی شہنشاہیت کے لیے ستوں کا کام دیا۔ انہیں نے سنی، دھنر گئی اور بدوہ روشنی کی ایسی مکدہ رسول کو منسوخ بھی کیا اور جب اصول نے یہ دیکھا کہ بنگال کے بابوؤں (کھڑکوں) میں انگریزی تعلیم کے حاصل کرنے سے ایک نیا شعور پیدا ہو رہا ہے جو مغربی تہذیب کی حمایت میں جدوجہد ہو سکتا ہے تو اصول نے پریس کی آزادی دی اور فارسی زبان کو بنگال، بنگلہ اور اردو کو سرکاری زبان بنایا، پریس کی آزادی، انگریزی تعلیم کا رواج اور پھر لیتھو پریس کی ایجاد ان ساری چیزوں نے مل کر ایک ایسی ذہنی صفات قائم کر دی جسے روشنی خیالی کے زمانے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کے آزاد خیالی مورخین نے ۱۸۳۳ء سے لے کر ۱۸۵۳ء تک کے زمانے کو روشنی خیالی کا چورس نام بتایا ہے وہ صحیح ہے۔ اس زمانے میں کلکتہ، آگرہ، لکھنؤ، کانپور اور دہلی علم و ادب اور روشنی خیالی کے اچھے خاصے مراکز بن گئے۔ حالی نے حکیم محمود خاں کے مرثیے میں دلی کے انہیں اچھے دلوں کو یاد کیا ہے۔ اور اکثر اہل قلم نے جو میری ذات سے متعلق کتابیں لکھی ہیں ان میں صرف حکیم محمود خاں، مفتی صدور الدین آزاد، مولوی فضل حق اور نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ ہی کے اثرات کو میری ذہنی تربیت میں ڈھونڈ سکتا ہے، اس میں شبہ نہیں ان میں سے ہر ایک علم دوست اور ادب نواز تھا اور ان کے مذاق سخن نے میرے کلام پر جلو کیا ہے، لیکن غالب نے اپنے خیالی اور عقائد میں ان سے بہت ہی کم اقتساب کیا ہے مثلاً۔ غالب کی آزاد خیالی میں بنگال کی روشنی خیالی اور دہلی کلکتہ کی پھیلتی ہوئی آزاد خیالی کو بالواسطہ زیادہ دخل رہا ہے۔ دلی کلکتہ میں جو مغربی علوم اور سائنس کی تعلیم دی جاتی اس کا بالواسطہ اثر سارے شہر پر پڑ رہا تھا، اسی کے ساتھ بنگال کی روشنی خیالی، راجہ رام موہن رائے کی تعلیمات بھی عام طور سے ہندوستانیوں کو متاثر کر رہی تھیں، میرا مدخل اسی بنگال کی روشنی خیالی اور دلی کلکتہ کی روشنی خیالی کی تحریک کا ایک جزو تھا۔ ہندوستان میں اس وقت دلی ایک ایسا مرکز بن گیا تھا جہاں مغربی اور مشرقی علوم کے دھارے آکر مل رہے تھے۔ اگر ایک طرف شاہ عبدالعزیز اور سید احمد بریلوی حدیث و فقہ کی پیروی کے کام پر لگے ہوئے تھے تو دوسری طرف دلی کلکتہ کے سائنس اور ریاضیات کے اساتذہ نئے علوم کا انجمن سوسائٹی میں دے رہے تھے۔ برٹلیوس کا علم بنیاد کو پر نیکیس کے انکشافات کے سامنے بے معنی ہو چکا تھا۔ سر سید نے جو ایک رسالہ "قول معین در ابطال حرکت زمین" ۱۸۶۲ء میں شائع کیا تھا وہ کوپرنیکس

اور گلیاؤ کے انکشافات کی جانفت میں تھا۔ ان کے خیالات تو انگلستان جانے کے بعد بدلے ہیں، ورنہ اس سے پہلے تو بہت سے افسردہ میں وہ نسیم والہ تھے اور بد وہابیت کا بھی خاصا اثر تھا وہ نسیم غازی تھے۔ یہ جو مسلمانوں کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ وہ انگریزی تعلیم سے بھاگتے تھے صحیح نہیں ہے، اس وقت کے مسلمان عیسائی مبلغین کی اس پالیسی کے خلاف تھے کہ طلبہ کو شیشیری اسکولوں میں جبری طور سے بائبل کی تعلیم دی جائے۔ چنانچہ جب وہابی تحریک نے زور پکڑا تو انگریزوں کی ہر چیز سے مقاطعہ کرنے ہی کو مذہبی فریضہ تصور کیا جانے لگا اس سے کچھ لوگ لیبیٹا متاثر ہوئے تھے اور وہ انگریزی زبان سیکھنا پسند نہ کرتے تھے۔ اس ایک تہ کی بنیاد پر جس میں حقوق کی مصیبت زیادہ کام کر رہی تھی یہ نہیں سمجھا جاسکتا ہے کہ مسلمان بالعموم انگریزی تعلیم سے گریز کرتے تھے، اس کا قصہ ذرا مختلف ہے۔ انگریزوں کی پالیسی شروع زمانے سے لے کر ۱۸۵۰ء تک یہ رہی ہے کہ ہندوؤں کو ابھارا جائے اور مسلمانوں کو دبایا جائے، چنانچہ اسی پالیسی پر گامزن ہوتے ہوئے وہ خود ہی مسلمان اسکولوں کو ابھارنا میں بہت محم و اعلیٰ کرتے۔ اور جب وہابی تحریک کے بعد عیسائی مبلغین اور مولویوں کے درمیان مذہبی مباحث چمڑ گیا تو اس مصیبت نے اور بھی زور پکڑ لیا۔ لیکن ان کوتاہیوں کے باوجود اس زمانے کے تعلیم یافتہ مسلمان علم دوست اور باخبر تھے جیسا کہ انگریز مورخین بھی اعتراف کرتے ہیں، وہ لوگ جو فلسفہ اور منطق جانتے وہ اطالون اور اسلو سے لے کر پومل سونا تک کے خیالات پر محکم کرتے، جیسے ہی معقولات سے کٹائی دلچسپی تھی، چنانچہ میں نے دو صوفیوں کو بھی یہی مشورہ دیا کہ "اگر آدمی بننا چاہتا ہے تو فلسفہ اور منطق پڑھو اور حدیث پڑھو کہ کیا کرے گا۔" چنانچہ میں ساری عمر معقولات ہی کا مطالعہ کرتا رہا اور حدیث اور مسائل ابن و آل سے علاوہ نہ لکھا۔ شیخ محمد اکرام آٹمی سی ایس جو اپنی کتابوں میں مصلحت اندیش ہیں نہ کہ منکر انصاف نے تو مجھے فلسفے سے ایسا خارج کیا ہے گویا میری شاعری میں اس کی کوئی اہمیت ہی نہ تھی۔ یہ سراسر نا انصافی ہے اگر کسی کو میری آزاد خیالی پسند نہیں ہے، اسے دہریت معلوم ہوتی ہے تو بہتر یہ ہے کہ مجھ پر قلم ہی نہ اٹھائے۔ یہ اس سے تمکین بہتر ہے کہ وہ میرے خیالات پر پردہ ڈالے۔ کچھ ایسا ہی سلوک میرے ساتھ حالی نے بھی اپنی سلیم الطبعی اور بطنست میں کیا ہے۔ وہ بھی میری آزاد خیالی کو میری غرافت ٹھیراتے ہیں۔ یہ ابھی سمجھ کر جی ہے۔ ہر حال کھنے کا مقصد یہ ہے کہ میری آزاد خیالی، میرا انگلک زمانے کی عام روش سے ہٹ کر نہ تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقے میں یہ آزاد خیالی بہ نسبت مسلمانوں کے زیادہ تھی اس کا سبب یہ تھا کہ مسلمان اپنے قدیم علوم سے بہ نسبت ہندوؤں کے برہمنانے و اھمیت زیادہ وابستہ تھے۔ اور یہ آزاد خیالی مغربی علوم کے ذریعے ہندوستان میں پیدا ہوئی تھی۔ سرسید کی جو خدمات تعلیم کے میدان میں ہیں وہ ۱۸۵۰ء کے بعد کے زمانے کی ہیں جب کہ غالب زندہ نہ رہا۔ ورنہ میں تو اسی سید احمد کو



جانتا ہوں جنہوں نے رسالہ "توحید سنت و عہد" اور سارے "کونسل مسیحی و ابطال حرکت" میں لکھا ہے، ۱۸۸۳ء کی بات ہے جب کہ سید احمد نے ابراہیم علی کی کتاب "آئین اکبری کی تصحیح و اصلاح" کا بیڑا اٹھایا تو مجھ سے اس بات کے متعلق جوئے کہ میں اس پر ایک تحریض لکھ دوں۔ ملی خدمت کے نقطہ نظر سے ان کا یہ ایک مستحسن عمل تھا لیکن میرا رد عمل ان کی اس کارگزاری سے متعلق کچھ اس قسم کا تھا گویا وہ آئین اکبری کو سامنے لاکر انگلستان کے آئین اور جمہوریت کو گم وقیع ثابت کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ میں نے جو تحریض ایک مثنوی کی شکل میں لکھی اس میں مردہ پوری کی تنقید کی۔ اس میں میری کچھ گم نظری کو بھی دخل تھا، سید احمد مجھ سے اس بات پر تحریماً دس سال تک مختار رہے اور اس تحریض کو اپنی کتاب میں شامل کرنا مناسب نہ سمجھا میں نے اس مثنوی میں جن باتوں پر زور دیا ہے وہ یہ ہیں کہ انگلستان کا آئین مغربی دور کے مطلق العنان حکومت کے انکسار و انکار کے مجموعے سے بہتر ہے۔ انگلستان نے جو نئی چیزیں ایجاد کی ہیں اس سے ایک نئے آدم کے پیدا ہونے کی دلیل ملتی ہے۔ اس کی حکمرانی، آب و آتش، خاک و باد ان چاروں عناصر پر ہے، ساتوں اور حکمت سے رہ گدائی کر کے حق اور عدالت کی طرف ہانا اور اس نئے آدم کے وجود سے انکار کرنا اپنے کو تاہد ظہیروں کا غلام بنائے رکھنے کے برابر ہے، اسی مفہوم کو "مردہ پورہ دن مبارک" کا ریخت محمد کر میں نے ظاہر کیا، اب تم اس مثنوی کے چند اشعار سنو اور غالب کی دور اندیشی اور وقت شناسی کی دلورویہ۔

صاحبانِ اندازِ انشاں را نگر  
 شہید و اندازِ انشاں را نگر  
 تاجِ اینستا پدید آورده اند  
 آتجِ برگز کس تدبیر آورده اند  
 زنی ہنر مند ہنر پیشی گرفت  
 سنی بدیشیناں پیشی گرفت  
 حق این قومست آئین داشتن  
 کس نیارد ملک بہ زنی داشتن  
 دلو و دانش را ہم پیوستہ اند  
 ہند را صد گو نہ آئین ہند اند

ایچے کرنگ برہل آوند  
 ای برہمداں زخمی چہل آوند  
 تاجہ اسوں خواندہ اندانیاں بہ آب  
 ودکستی راہی راندہ در آب  
 گہ دھال کستی بہ جموں ی ہر  
 گہ دھال گدوں بہ ہاسوں ی ہر  
 فلک گدوں بگردانہ دھال  
 نرہ گاؤ و اسپ رلانہ دھال  
 از دھال زندق بہ رختار آوند  
 ہاں و صبح، ای ہر دو بیکار آوند  
 لغد ہا بے درخت ہا از ساز آوند  
 حرف چہل طائر بہ پھواز آوند  
 ای نمی زنی کہ ای دانا گودہ  
 در دُوم، آوند حرف از صد کودہ  
 ی زند آتش بہ باد اندر ہی  
 ی درخت بادچہل انگر ہی  
 رو بہ لدان کاندول رخشہ بارخ  
 شہ روشن گشتہ در شب بے چرخ

مردہ پھودل سہارک کار نیست  
 خود بگو کان نیز جز گفتار نیست  
 غالب آنہی خموشی دل کش ست  
 گرچہ خوش گفتن گفتن ہم خوش ست

اب تم جو یہ سمجھو گے کہ میں نے تو صرف ان کے صنعتی انتخاب کی طرف توجہ دلائی ہے اور ان کی گوشت کھسوٹ اور عادت گرمی کی طرف زیادہ دھیان نہیں دلیا ہے تو اس کے بارے میں یہ سنو۔ جب عہد میں آزادی کی جنگ چھڑی، کالے گورے باہم دست و گریباں ہونے تو میری بھی رنگ حسرت کسی قدر جاگی تھی اور اگر ایسا نہ ہوا ہوتا تو یہ سبب قطعی قلعہ میری پستی معطل کیوں کی جاتی لیکن اس چیز کو میں نے ایسا چھپایا کہ اس پر ابھی تک پردہ پڑا ہوا ہے۔ اگر ایک طرف یہ گمان ہے کہ ہمارے شاہ غفر کا سکہ میں نے لکھا تو وہ ستری طرف میں نے اپنی مصیبتوں کے رد عمل میں قلعہ معنی کو "قلعہ نامہ رک" بھی لکھا ہے پس یہیں سمجھو کہ میرا سبک انسان دوستی کا تھا۔ میں اس مستقبل کو تو دیکھ پایا تھا جبکہ انسان اپنے تمام تعصبات ذہنی اور ملی کو مٹا کر ایک انجمن میں تبدیل ہو جائے گا:

ہم سوچہ ہمارا کیش ہے ترکی رسوم

ہمیں جب مٹ گئیں اجڑائے ایماں ہو گئیں

لیکن اس منزل تک پہنچنے میں جنگ و جدال کے طریق کار کا قائل نہ تھا، سنو میری ایک رہائی اگر تم کسی طرح جنت موعود میں حورو عظام کی طمع میں گرفتار نہیں ہوو

یارب یہ جہانیاں دلی عزم وہ

و دعویٰ جنت آہستی باہم وہ

خداو ہر نہ اشت باطن از دست

آں مسکن آدم یہ بنی آدم وہ

خدا گواہ ہے میں نے قرینہ کے قتل کے متعلق نواب شمس الدین کی چٹلی نہ کھائی یہ سراسر بھتان ہے۔ یہ صحیح ہے کہ میری طبیعت میں بھنبھاٹ تھی اور میں طاقت کی چاب ڈرا کم ہی داتا تھا پھر بھی اپنے پر قابو رکھتا، یاروں نے میری شاعری کا کیا کیا بدعتی نہ اڑایا۔ اگر میری طبیعت میں سلامت روی اور ہمدردی نہ ہوتی تو میں اپنی شاعری کی اصلاح کیوں کر کرتا چلیس سال کی عمر تک کا سارا شاعری سرمایہ مسترد کر دیا، صرف چند ایک غزلیں رہنے دیں رہ گئی یہ بات کہ میں وہ دار سے اکرام و انعام کی توقع زیادہ رکھتا، اگر بڑے گورےوں کے قصائد لکھا کرتا، ظفرت اور جام و منسوب کے لیے عرضیاں گزرتا رہتا، سو اس کا سبب میرا اصول اور وہ طبقہ تھا، جو ریاست کھو کر انگریزوں کا وظیفہ خوار بن چکا تھا۔ غالب کی سٹنگی اسی طبقے کی سٹنگی تھی۔ خواہ اس باب میں تم میرے خطوط لکھو یا قصائد۔ میں اپنے زمانے کے مرموم جاگیردار طبقے سے تعلق رکھتا، اسی کی وضع دلیاں اور طرز زندگی

محبوب تھی۔ نہانے لے ہر چند سمجایا کہ غالب میرے پاس اب بجز ظاہری اور کیا ہے لیکن میں اسے سنا نہ پایا کہ میں میرزا عبداللہ کا بیٹا، میرزا نصر اللہ بیگ کا بیٹا، میرزا حکیم حسین محمد علی کا نورس اور نواب امین بخش والی نعمادو کے بیٹی کا داماد تھا۔ پھر بھی جب کبھی کوئی ایسا وقت آیا ہے جب کہ عزت نفس اور ذریعہ معاش کے درمیان جنگ ہوئی ہے تو میں نے عزت نفس ہی کا ساتھ دیا ہے:

ہندگی میں بھی وہ آزاد و خود ہیں کہ ہم  
اٹنے پھر آنے پر کعبہ اگر فنا نہ ہوا

چنانچہ میں نے قصائد میں بھی اس بات کا خیال رکھا ہے کہ بات اس طرح کہوں کہ عرض دعا مکمل جاتے اور میں سبک بھی نہ ہوں سکوں۔ لیکن اس وضع احتیاط کے باوجود جب میں اپنی زندگی کی سرگزشت پر کبھی غما و افسوسوں کو اسی نتیجے پر پہنچتا ہوں کہ غالب مجھے جس قدر خود ہیں و خود آرا ہونا چاہیے تھا، جس حد تک مجھے عزت نفس کا خیال رکھنا چاہیے تھا اور جس حد تک صبر و رضا اور توکل کو راہ دینی چاہیے تھی اتنا تو نے نہیں کیا۔ مدد سے کی پیروی و شن کی بازبانی، غفلت کی نشا اور طاعت کے حصول میں تو نے کیا کچھ نہ کیا:

سر از منتِ ناکسای زید خاک  
کب از خاکدوسِ کسای پاک پاک  
بہ گیتی نام ہے لوا داشت  
ولم را اسیر ہوا داشت  
بدان عمرِ ناخوش کہ منی داشت  
ز جاں، خار و پیرہن، داشت

اس آخری مصرعے پر غالب کی آنکھیں ڈبڈبائیں، اس خوف سے کہ کہیں وہ اپنی مداح گلستہ کو لیے جو خار و پیرہن ہے پرواز نہ کر جائیں اور میں ان کی سعادت دید سے محروم نہ رہ جاؤں، انھیں سدا دیتے ہوئے کہا آپ کے جو دو سخا کے فن ادا نہیں کی بھی تو داود دینی چاہیے جو ان اشعار میں:

نہ بخشید شاہی کہ ہارم وہ  
ہر بار زہیل ہارم وہ

کہ جہں پہل زانہا براگیز ہے  
زدش درگاہاں فرو رنہ ہے

یا پھر جو اس خط میں ہے - تھکداری و آزمائشی، لڑھک و کرم کے جو دائمی میرے عائق نے مجھ میں بھر  
دیتے ہیں بھر ہزار ایک طور میں نہ آئے۔ نہ وہ طاقت جسمانی کہ ایک لاشی ہاتھ میں لوں۔ نہ وہ  
ورثہ ایک عالم کا سیر ہاں ہی جلاں۔ اگر تمام عالم میں نہ ہو سکے نہ سہی، جس شہر میں رہوں اسی شہر  
میں تو میں تو بھوکا رخ نظر نہ آؤں، وہ جو کسی کو بھیک مانگتے دیکھ نہ سکے اور خود در پور بھیک مانگے وہ  
میں پہل۔

میرا خیال ہے کہ لڑھک و کرم کی یہ آرزو آپ کی زندگی میں ضرر مندہ سمجھی نہ رہی، جس شفقت  
اور مہربانی سے آپ نے یوسف کی خبر گیری کی، عارف کے بچوں کو پالا، پیش بند ہونے کے بعد  
بھی لوگوں کو برطرف نہ کیا، وہ سب اس کی گواہی دیتے ہیں کہ غالب نے بھر وسائل ان آرزوؤں  
کو عملی جامہ پہنایا۔ میرے اس پچھلے سے ان کی جہنمت خود کی کچھ دور ہوتی ہوئی نظر آتی تو میں  
نے ان کی توبہ ان کے کلام کی طرف موڑ دی۔ آخر اس کا کیا سبب ہے کہ آپ غزل کے بارے  
میں تو یہ کہتے ہیں:

غزل گر غل آرد افسانہ گوئی  
کسی واسطائے ظاہرے

لیکن جب غزل کہتے ہیں تو اس میں زندگی کا لٹاؤ آؤر قصود اٹھا نہیں ابھرتا جتنا کہ المیہ کی اور دل  
گر فتنی کا، اس المیہ کی کا تعلق آپ کی نئی زندگی سے ہے یا اس میں نہانے کے دکھ درد سے یا  
دونوں ہی سے اس کا رشتہ ہے۔ غالب نے ہر سے توقع کیا پھر بولے۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ  
مجھے سلط و دیرنہ کے اٹھنے کا کوئی احساس نہ تھا۔ موت خواہ طبعی ہی کیوں نہ ہو احساس نہیں  
کو نہیں کہوتی ہے، میری حالت کچھ ایسی ہی تھی، سلط و دیرنہ کے اٹھنے کا غم تو نہ تھا لیکن احساس  
زیاں ضرور تھا اور وہ احساس نہ تھا جو میری اس غزل میں آگیا ہے اسی کا کس ہے:

اسے تازہ دلدل و لب لباب ہوائے دل  
زہار گر تھیں ہوئی ناز و نوش ہے  
دیکھو مجھے جو دیدہ صبرت لادہ جو  
میری سوز جو گوش نصیحت نیدش ہے

ساقی ہ جو دشمن ایران و آسمان  
 مطلب بہ نقد دہریہ ممکن و ہوش ہے  
 یا شب کو دیکھتے تھے کہ ہر گوشہ بساط  
 دلائل باطلان و کتب گلی فروش ہے  
 لطف خرام ساقی، و فوجی مدائے چنگ  
 یہ جنت کا وہ فردوسِ گوش ہے  
 یا مہم جو دیکھے آکر تو بزم میں  
 نے وہ سرود و نواز نہ جوش و خروش ہے

غزل کی زبان رمز و کنایہ کی ہوتی ہے، اس رمز و کنایہ میں اس کا جین مشکل ہے کہ کہاں میری ذات ختم ہوتی ہے اور کہاں سے نفس طیر کی دنیا شروع ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ صحیح ہے کہ ابتدائی اشعار کا نامحاذ انداز اس کی ظاہری کرتا ہے کہ اس میں غالب سے زیادہ غالب کا ماحول ہے لیکن کہیں کہیں اسے بتا سکتا ہے کہ ان میں غالب نہیں ہے، ہر حال اسے یاد رکھو کہ ظنیاً نہ اشعار کو چھوڑ کر میری غزلوں میں ایسا بہت کم ہے جہاں غالب کا اپنا ذاتی تجربہ نہ ہو۔ میں ہی اپنے اشعار کی دنیا کا مرکز ہوں۔ لیکن وہ "میں" (Depersonalized) بھی ہے بغیر اس جوہر کے ظاہری عالم گیر خصوصیت کی حامل نہیں ہوتی ہے۔ یہاں لفظ "میں" اہم ہے، میں اپنی ذات سے بے تعلق ایک مخصوص مد ہی تک پیدا کر سکتا ہوں۔ وہ گئی یہ بات کہ افسردگی زیادہ ہے اور نشاط کم تو وہ افسردگی محسوس ہے، اس وقت تو ہر طبقے کی زندگی میں افسردگی زیادہ تھی اور نشاط بہت ہی کم۔ اور وہ نشاط جو میرے حصے میں آیا وہ تو ذریعہ تمام تھا۔ اب تم اسے خوبش یعنی بازگشت سمجھو یا انحراف یا کسی اور خطرناک لفظ سے یاد کرو، حقیقی ظاہری ہمیشہ اپنے تجربات کے مرکز کے گرد گھومتی ہے۔ ان کا دائرہ بڑھتا اور پھیلتا ہے لیکن وہ اپنے مرکز کو نہیں چھوڑتی ہے۔ بالآخر آرٹ کی بنیاد صورتیں ہی پر تو ہے، یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ظاہر کے صورت کو مدخل نہ ہو وہ کئی شعور کی بات ہو وہ اس وقت اتنا ترقی یافتہ نہ تھا، اس انداز سے سے نکلنے کی کوئی راہ ہوتی نہ تھی، میری نفسیاتی کشمکش میں اس قسم کا حصول ذرا کم تھا کہ اپنی شخصیت مکمل کرنے کے لیے سماجی انتخاب کی ضرورت ہے۔ نفسیاتی تصادم اکثر و بیشتر اس عنوان کا ہوتا ہے

جہاں از گل و لاله بد بو و رنگ  
 من و مجہ و دامن زہر سنگ

دم عیش جز رقصِ بسل نہ ہو  
بہ اندازہ خواہشِ دل نہ ہو

یا ہر رشتہ میں سنو

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم لگے  
بست لگے مرے ارمان لیکن ہر بھی حکم لگے

اور میں نے اس کشمکش میں عاری طاقت کا ہاتھ تو دیکھا لیکن اس کی زیادہ وضاحت نہ کر سکا۔ مجھے یہ تو  
معلوم تھا کہ زمانہ بدلتا رہتا ہے، اس کی رفتار کو کام نہیں، سلطنت کو قیام نہیں۔ لیکن ان تبدیلیوں  
کا اصل راز کیا ہے؟ اس کا زیادہ علم نہ تھا۔ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں کچھ صوفیوں کی طرح  
سوچتا

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے  
بدلتی ہے آفتاب کے ڈرے میں جان ہے

اس فلسفے کو آگے سمجھاؤں گا فی الحال تو یہ سمجھا ہے کہ جس قسم کا علم تھیں کائنات کی  
حرکت کا ہے وہ اب مجھے نہ تھا۔ کائنات کی ہر شے کو متحرک ہیں اس کی ذات سے سوچتا اور چوں کہ  
قلیقِ عالم اور قلیقِ ارمان سب اس کی اپنی خود نمائی کا نتیجہ ہے۔ ع:

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود ہیں

اس لیے جو گرافی بھی مجھ پر گزرتی اس میں اس کا ہاتھ دیکھتا

میں آج کیوں دلیل جو کل تک پسند نہ تھی

گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

موسوی شریعت میں جو عہد کے عہد میں وجود میں آئی۔ ارمان اور خدا کے رشتے، اکابر اور  
بندے کے تھے۔ لیکن اہل تصوف کے نزدیک یہ رشتہ عاشق اور معشوق کا رہا ہے جو ایک دوسرے  
کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں۔ چنانچہ اہل تصوف صرف نیاز ہی نہیں کرتے بلکہ اُس سے نیاز بھی  
اُٹھاتے ہیں۔ ہم جو ملن کر رہے ہیں اس کی ذات سے متعلق اس میں اسی رشتے کو سامنے رکھتے ہیں،

کیا وہ ضرور کی خدائی تھی

بندگی میں مرا ہوا نہ ہوا

چنانچہ میری شاعری میں زندہ و اٹھا، خوفِ محبتی اور حور و قصور کا ذکر نہیں ہے، اس میں

میرے ایمان اور عمل کے تضاد کو دخل نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل فہرہ کا بوجہ سادہ مندی خیال ہے، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، منصورانی میں سے کوئی بھی سزا و جزا اور جنت و دوزخ کا قائل نہ تھا، وہ جنت و دوزخ کی تعبیر احوال سے کرتے نہ کہ مقامات سے۔ اس پر امانہ کو جی طبعیت کا جس سے متاثر ہو کر سنائی جیسا بزرگ کہتا ہے:

حرام کو خدا بادہ راہ چہ عرب

زخک منزی و بادہ بے ادب گشتند

ہم سوز کہ بنامہ زعرب کہ علم

زخک منزی اعراب زخک ب گشتند

اسی جی طبعیت کا سارا لے کر میں نے بھی کچھ اشارہ کئے ہیں:

دوزخ پیدہ سنگیں چہ دانہ ترا

چہ آرائش ناسر خواند ترا

رہنا جوئے می شو کہ ساغر کشم

گرم نیل و میوں دی در کشم

اور پھر اس انداز سے دوزخ اور جنت کو واپس کیا ہے:

چہ آں نامرادی بیلاد آدم

بفروں ہم دل نیا سایدم

دلے را کہ گستر گلچہ چہ ہاخ

در آتش چہ سوزی بو زندہ دوزخ

صدی خودم گر - شراب طود

کجا زہرہ صبح و جام بلور

دران پاک میلانہ بے خروش

چہ گنہائی شورشی ناؤ خروش



سب مستی ابرو باراں کھا  
 خزاں چل بنا شہ بہاراں کھا  
 اگر حور در دل خیالیں کہ ہے  
 علم ہر و فوقی و عاش کہ ہے  
 چہ منت وہد ناشناسا نکار  
 چہ لذت وہد وصلی ہے انتظار  
 گریز و دم بوسہ دینش کھا  
 فریب ہے سو گنہ دینش کھا  
 نظر بازی و فوقی ویدار کو  
 بخروں روان بدیوار کو  
 ہر جرم کز روئے دفتر رسد  
 دین حسرتے در برابر رسد  
 ہزائی کایں ولادی چل بود  
 کہ از جرم من حسرت افزاں بود

یہاں غالب "ترندنا پارسا" "شاہد باز" اور "گبر مسلماں نما" سب ہی کچھ ہے، قصیں جتانو کیا  
 یہ سب میں اس لیے لکھا کہ میں ایک صوفی قریب تھا، جیسا کہ مولوی حالی نے لکھا ہے یا اس لیے  
 کہ مجھے وہ سودا پسند نہ تھا جس پر عرب تیار ہو گئے تھے۔

دیتے ہیں جنت حیات دہر کے بدلے  
 لٹے ہے اندازہ سدا نہیں ہے

کیا زہ کو مانوں کہ نہ ہو گرجہ ریائی  
 پاواشی عمل کی طبع عام بہت ہے

کچ تو یہ ہے کہ سدا اس کا ہو جس کا سدا ہو۔ ہم تو ریویز ایل سے اس کے ساتھ ہیں۔ ج: ہم اس کے

میں ہمارا پرچم نکالو

من و تو کہ بدنام پیدائیم  
رہنمائے مشورہ یکمائیم

لفظ وحدت الوجود اسی کو کہتے ہیں۔ یہ کائنات ایک ایکائی سے پہلی ہے، نہ کہ ہم صفت سے وجود میں آئی ہے، یہ کائنات اس کی ذات احدیت یعنی حقیقت کا خارجی اظہار ہے جیسا کہ جانی لے لولع میں لکھا ہے۔ صوفیوں نے یہ لفظ یونانیوں اور ایرانیوں سے مستعار لیا، گو ایسا نہیں ہے کہ قرآن مجید سے اس کا استنباط نہیں۔ اس لفظ میں حق خلق کے ساتھ ہے اور چل کر خلق خارج سے نہ آیا، اس لیے دونوں کے درمیان تھم و تاخر بے معنی ہے۔ لیکن چل کر ملانے سے ملاحظہ قوانین حکمرانی اس کے خلقت تھے، کہیں کہ اس میں حق اور خلق کا رشتہ حاکم و محکوم، خالق و مخلوق آکا اور بندے کا نہیں رہتا بلکہ اس کے برعکس انسان مشیت خداوندی میں شریک ہو جاتا ہے اور اس طرح شریک کے بدلے کا بھی مستحق ہو جاتا ہے صوفیوں کوئی کے ایسے ہی خیالات پر سردار کھینچا گیا اور ایک وقت اُن پر ایسا آیا کہ اگر وہ خاموش نہ رہتے تو ان کا منہ پایا ہو چکاتا:

حارثاں کہ ہام حق پوشیدہ اند  
راز با دالست و پوشیدہ اند  
ہر کرا اسرار حق آشودند  
نہر کوند و دہانش سوحند

پھر بھی وہی روی یہ بات بھی کہہ گئے:

دندے دیکھ دیرہ ی گفت در ہیاں  
صوفی خدا نہ داند تو نیست آفریدہ

یہاں لفظ "آفریدہ" پر زور ہے نہ کہ خدا پر کہیں کہ صوفی تو بغیر خدا کے رہ ہی نہیں سکتا ہے۔ ہر حال یہ اسی جبروت کا رد عمل تھا جو صوفیوں کے ساتھ روا رکھا گیا تھا کہ منصور یا حسین فارسی کی شہادت کے بعد صوفیوں نے تصوف کو قرآن مجید اور نبیوں کے رنگ میں رکھا اور ان میں سے بعض نے اسے شریعت سے ہم آہنگ کر لے کی کوشش کی۔ چنانچہ انہیں تلویحاً کی دنا پر صوفیوں کے دو مہیاں مختلف کا تیب اور کلام قائم ہوئے، اس کام کو سرانجام دینے میں ابوالقاسم قشیری رسالہ "قشیری ابوالعالمی" (طلب القلوب)، ابونصر سمرقانی، جوہری اور غزالی کی اہم خدمات ہیں۔ ہر لوست کی جگہ ہر دوست، وحدت الوجود کی جگہ وحدت الشہود اور اس قسم کی دوسری

اختراعات کی گئیں اور جب اس سے بھی حق اور خلق کے درمیان انفصال قائم نہ ہو سکا تو حق کو موجود اور خلق کو لایوجود ٹھہرایا گیا۔ حق کو آفتاب اور خلق کو عکس آفتاب یعنی حق کو حقیقی اور خلق کو طیر حقیقی ٹھہرایا گیا۔

شیخ فرید الدین عطار فرماتے ہیں:

عرشِ عالم جز طے پیش نیست  
لوت ہی ایں جملہ اسے پیش نیست  
طیر تو ہرچہ بہت سراب و نمائش است  
کایں جانہ اندک است نہ بیدار آمدہ  
لہذا طیل کفر ہوں افتاد ہم  
کایں ودعتے است لیک بہ نگار آمدہ

یہ فلسفہ بھی کوئی نیا نہ تھا، یونانیوں اور ہندوؤں کے درمیان قدیم سے رائج تھا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ عدم محض سے کوئی شے وجود میں آسکتی ہے کہ نہیں وحدت الوجودیوں کا خیال ہے کہ نہیں۔ اس کے لیے وہ عدم اصنافی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اس سے یہ گلہاں گزرتا کہ شاید وہ بھی مانند یونانیوں کے ماڈے کو بھی انکا ہی قدیم تصور کرتے ہیں جتنا کہ حق کو۔ چنانچہ عطا کا ایک طہرہ اسے یونانیوں کا فلسفہ بتاتے اس لیے وحدت الوجودیوں کے وہ بنیادی مکاتیب ہی گئے ایک وہ جو حق کے ساتھ خلق کو بھی حقیقی جانتا اور پیو لے (طیر متشکل مادہ) کو اپدی جانتے اور وہ سراوہ جو حق کو حقیقی اور خلق کو طیر حقیقی جانتا۔ گو وہ نول ہی اس بات پر متفق ہیں کہ حق خلق کے ساتھ ملحق ہے، متحد ہے، نہ بصورت دیگر جیسا کہ بعض بعض عطا کا تصور ہے فسرک خلقی کا پایا جانا لازمی ہے۔ ہر حال وہ لوں مکاتیب میں سے آخر الذکر کا تصادم عطا سے لہجہ کفر رہا کیوں کہ خلق کو طیر حقیقی بتا کر وہ انہیں کو کمزور کرتے اور تنزیہ پر زور دیتے یعنی انہا ملحق کو کمزور کرتے اور بڑھاتے پر زور دیتے اور اس طرح عطا کے تراشے ہوئے اعتراض فسرک علی کا وہ جواب دیتے اور انہیں مطمئن کرتے۔ غالب جو کھل لار کا پڑھنے والا تھا اور باطنی میں لایوجود والا تھا کہ کونسا آخر الذکر کو تبدیل وحدت الوجود ہی کو صحیح جانتا

ہاں کھانید مت فریب بہتی  
ہر چند کھیں کہ ہے نہیں ہے

ہستی کے مت فریب میں آجاتیو اسد

عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

لیکن غالب چوں کہ خاص بھی تھا اس لیے اس کے مشابہے میں عالم حلقہ دام خیال نظر نہ آتا۔ چنانچہ اس نے اپنے اس فلسفے پر اظہارِ فکر بھی کیا ہے اور بصورتِ استقام عالم کے اثبات کا ادعا بھی کیا ہے۔

لاوجود الاطہ

جب کہ تجھ ہی کوئی نہیں موجود

پھر یہ ہمارے اسے خدا کیا ہے؟

یہ پاری ہرہ لوگ کیسے ہیں

غیرہ و حلقہ و ادا کیا ہے

کلک رشتہ طبریں کہیں ہے

گلیہ چشم سرس ما کیا ہے

سبزہ و گل کہاں سے آنے ہیں

آہ کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

اس میں شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی صورت کثیر پندہ ہے، لیکن اس سے ان کا وجود طبع حقیقی نہیں ہوتا ہے، اگر وجودِ مبرمودِ مژدہ پر مشتمل نہ ہو تو ہمیں وجودِ مبرکا کا علم نہیں ہو سکتا ہے۔

ہے مشتمل نمودِ مژدہ پر وجودِ مبر

نمودِ مژدہ حق کا ایک تخلیقی طریق کار ہے جس کو کوئی ثبات نہیں۔ واجب الوجود یعنی حق ہم خوب سے خوب تر کے تخلیقی عمل میں مشغول رہتا ہے۔ اس کو میں نے یوں بیان کیا ہے:

آرامش و جمال سے فارغ نہیں ہنوز

ہنوز نظر ہے آئینہ دامِ نقاب میں

اور اس کا وہ آئینہ عالم ہے جس کا وہ عین ہے، اس عینِ عالم کو ہم اس کے عالم یعنی آئینے ہی میں جان لکتے ہیں جو عارضات سے وجود میں نہیں آیا ہے بلکہ اس کا ایک خارجی اظہار ہے، اگر عین، عالم کی

داخلی حقیقت ہے تو عالم، جس کا خارجی انحصار ہے اسی چیز کو سامنے رکھ کر میں نے یہ شعر کہا ہے:

لطافت ہے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی

جس زنگار ہے آئینہ باز بھاری کا

ایک ہی اسپرٹ ہے جو سارے عالم کے قلب و فکر میں خطاں و بیجاں جدا

وہی اک بات ہے جو پاں نفس و اس نکتہ گل ہے

جس کا جلوہ باعث ہے مری رنگیں نواہی کا

مجھے ملتا، خلک منز کو ان سے پرچو کہ کہاں سے اس فلسفے میں طرکِ جلی ہے، ہر لوست پشتر کنگر  
نہیں ہے بلکہ ان کی حقیقت باطنی ہے جو ایک ہے

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے

یہ تہہ سی تو کوئی شے نہیں ہے

فکر کہ توہاں ثابت ہوتا ہے جب کہ طراحِ حق کو خدا جدا تصور کرتے ہیں گویا وہ حقیقت کو  
تعلیم کرتے ہیں اور جب اس دُنی سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایک کو عدمِ مطلق سے وجود  
میں لاتے ہیں جو محال ہے، لاموجودِ الماظر والے مصلیوں نے اگر ایک طرف اسی دُنی سے بچنے کے  
لیے توحیدِ مطلق کو چھوڑ کر توحیدِ وجودی کو اپنایا تو دوسری طرف مادے کی خدمت سے روگردانی  
کرتے ہوئے جو یونانیوں کا فلسفہ تھا اور "کن فیکون" سے کسی خدمتِ عبید رکھتا، یونان کے ہدیم  
فلسفہ توحیدِ وجودی کو (Parmenides) اور سوفسطائیوں کی اس ترمیم و اصلاح کے ساتھ قبول کر لیا  
کہ حق حقیقی اور خلقِ اعتباری ہے۔ لیکن اسے کوئی سمجھانے والا نہ رہا کہ اعتباری کے معنی  
(Relative) انسانی کے ہیں نہ کہ پرچائیں یا سامنے کے، انحرافی نے ہم پکڑا اس دنیا کو وہی اور  
خیالی تصور کیا جانے لگا۔ غالب بھی اسی خطِ فسی کا شکار رہا ہے۔ مجھے لہٰذا اس نکتہ کا اعتراف  
ہے۔ میرا فلسفہ وحدت الوجود دورِ اضطرار کی تاویلات سے آسیر رہا ہے۔ گویا نہیں ہے کہ بہت  
سے اور افسوس ہیں، میں نے صوفیائے کہار کی لے میں لہٰذا لے لے نہ ملتی ہو، مذاہب کی تنگ نظری،  
انسانیت کی تعزین کے خلاف آواز نہ اُٹھائی ہو، زندگانی کی کامرانیوں کو لویک نہ دیا ہو، شوقِ فطری  
اور جرأتِ زندانہ کو آواز نہ دی ہو اور پھر یہ نہ کہا ہو:

زمرم ہی چہ چھوٹے جیسے کیا طوفِ حرم سے

اکوردہ سے چاندِ احرامِ بہت ہے

اور نہ ایسا ہی ہے کہ فلسفہ وحدت الوجود جو عالم کو ضمیر پذیر اور ہر موجود کے ثبات کو اضافی بنانا ہے اس سے میں بے خبر رہا ہوں۔ لیکن اب اسے تم کیا کہو گے کہ ایک ذوال کمالہ موسائشی کے رحمان سے متاثر ہو کر میں فلسفہ انسانیت یا فلسفہ ضمیر میں ذوال (Chaos) پر زیادہ زور دیتا رہا اور اس کی آکرمینش پر (Cosmos) اتنا زور نہ دے سکا جتنا کہ چاہیئے تھا:

میں ذوال کمالہ اجزا آکرمینش کے تمام

میر گھوں ہے چرخ بگڑاؤ ہاں ہاں

ہر حال اسے اچھی طرح گرہ کر لو کہ یہاں "ذوال کمالہ" کے معنی فنا ہونے کے نہیں ہیں۔ میں فلسفہ ضمیر کی دانست یا فلسفہ انسانیت کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جو یونانی میں موجود تھا نہ کہ مولویوں کے فلسفہ فنا کی طرف جب کہ عالم کا عدم ہوجانے کا۔ اگر عالم کا عدم ہونا ہوتا تو وہ "ہو بے کراں خود نمود کیوں اختیار کرتا اور وہ شاید حقیقی اپنا ہی مشہود کیوں بنتا"۔ اب تم جو یہ کھو گے کہ میرا یہ نقطہ نظر بڑا (Conservative) دنیا نویس ہے تو نصیب بنو کہ کیا ارسطو کے نظریات کم دنیا نویس تھے جنہوں نے دنیا میں دو ہزار سال تک حکمرانی کی۔ گو یہ صحیح ہے کہ میرے زمانے میں یورپ کے منکری نے ارسطو، اقلیدس، اہدیس کی باتیں الٹ دی تھیں، اور اس کے بعد ہی انھوں نے ترقی کی، لیکن اس کا علم مجھ تک کہاں پہنچا تھا۔ میرے کچھ احباب انگریز یعنی تھے، ان سے ولایت کی فکر جدید پر تبادلہ خیال ہوتا، کچھ دہلی کالج کے اساتذہ سے سنا، کچھ لکھنے میں دیکھا جہاں انور دہاں کی حقیقت پسندی کی تحریک کا مطالعہ کیا، اخبار دینی کا جو شوق تھا اس سے میں نے بہت کچھ سیکھا دہلی میں لکچ پیدا ہوئی اور موس کر نے کا کہ ہمارا جو بڑانا تھا نظر تھا، کائنات کو، دنیا کو سمجھنے کا وہ بالکل بدل گیا ہے۔ اس نئے تناظر کو اپنانے کی ضرورت ہے۔ اس کے آگے کوئی تحریک چلانا میرے بس میں نہ تھا۔ میں تو صرف ہدایت کے درپے سے نئے زمانے کو دیکھ رہا تھا۔ ہدایت سے لکھنے کے لیے ایک جس قسم کے اھرام کی ضرورت تھی وہ میرے ایسے ظاہر والی کے بس میں نہ تھا۔ پھر یہ کہ میں اپنے ذاتی معاملات اور مصائب میں اس قدر جکڑ رہا کہ اس کا مجھے داغ بھی نہ تھا۔ پٹن کا مقدمہ سولہ سال تک۔ سنہ ۱۹۳۸ء، ۱۹۳۹ء مسلسل چلتا رہا، ہزاروں روپے کا مقدمہ من ہو گیا، عرض خواہوں نے ڈگری کرائی، گھر سے نکلا بند کر دیا۔ سچہ سر کھینچنے کی لت تو تھی ہی جب تک مرزا خانی کو قوال شہر رہا غالب کا گھر اچھا خاصہ قلعہ نہ تھا۔ بد قسمتی نے جو گھبراہٹیں اسی ماں نے کو قوال شہر بنے۔ انھوں نے مجھے قلعہ خانہ چلانے کے جرم میں ماتھو کیا اور جہاد کے لیے جیل بھیج دیا، جہاں سے بعد میں ماہ رہا ہو کر آیا۔ لیکن اس سے کیا انکب شوقی ہوئی، داغ رسوائی برقرار رہا۔ معاش اگرچہ قلیل تھا لیکن انگریزی سرکار میں عزت زیادہ پاتا تھا۔

گھر فٹ کے دو پار میں داہنی صفت میں دسواں نمبر اور سات پار ہے چپ، سر پہ مالانے مراد یہ صفت مقرر تھی۔ اس صوبہ و نسب اور اس عزت و وقار کے ہوتے ہوئے طالب کو ایک اخلاقی جرم میں ماضیہ پر کر جیل میں جانا کیوں کہ نہ خلافی گزرتا۔ اس بے عزتی کا داغ میرے دل سے کبھی بھی نہ مٹا۔ اسی زمانے میں میری مالی حالت اس قدر سقیم ہو چکی تھی کہ اگر میں (۱۸۵۰ء) میں باہر شاہ ظفر کا طرز نہ ہو جاتا اور تاریخ نگہنے کے کام پر مامور نہ کیا جاتا تو جو نا دو سر ہو جاتا۔ لیکن تنخواہ ملنے کا وہاں جب چہار تھا۔ سال میں صرف دو بار ششماہی تنخواہ مل کرتی۔ چنانچہ ایک عرضی قلم کی جس سے مشابہہ نکاس دے یہاں شاہ بہاد ملنے لگا۔

آپ کا بندہ اور پرمول نثار  
آپ کا نوکر اور کھواں اودھار  
میری تنخواہ کیسے ماہ بہ ماہ  
تا نہ ہو مجھ کو زندگی دشوار

اس سے کسی قدر انکس شوقی تو ہوئی، لیکن خارج الہامی کمال نصیب وہ تو کیسے ۱۸۵۵ء میں مرزا فروغی عہد سلطنت میرے شاگرد ہو گئے اور استاد ذوق کے بعد بادشاہ نے بھی اپنے کلام پر اصلاح یعنی ضرور کی تو کشادگی ذوق پیدا ہوئی۔ لیکن زمانہ ناک میں تھا۔ ایسی دو تین سال بھی ہیں سے نہ گزرنے پانے تھے کہ ۱۸۵۵ء کا ہنگامہ رونما ہوا۔ گھر کا جو کچھ اثاثہ تھا وہ نکلا انگریزی پیش بند، قلعے کی تنخواہ ختم۔ اُن دنوں غالب کیوں کر جیسا کہ کسی مجزے سے گم نہیں ہے۔ جب ہنگامہ فرو ہوا اور شہر میں آباد کاری ضرور ہوئی تو میں نے بھی اپنی پیش کی بحالی اور سرکار میں اپنی صفائی کے لیے ننگ دو ضرور کی۔ اس ننگ دو دو میں تقریباً تین سال کا نا نہ گزر گیا۔ یہ تین سال میں نے کپڑوں کاٹنے میں کچھ نہ پوچھو۔ چنانچہ میں نے اسی پریشان حالی کے زمانے میں کسی پیشاد کا قصد کیا تو کسی خواب رام پور کے دربار سے سلسلہ چنبھائی کی۔ لیکن شراب اس زمانے میں بھی نہ چھٹی۔ خدا بھلا کر سے ہر گویا ہاتھ اور ہمیشہ پر شاہ کا کہ وہ اسے مینا کر لے رہے۔ جب تین سال کے بعد پیشی بحال ہوئی اور خواب صاحب رام پور کے دربار میں بھی ہادیانی ہوئی تو ایک بار اطمینانی پھر نصیب ہوا۔ لیکن اس زمانے میں اس قدر کمزور اور ضعیف ہو چلا تھا کہ امراض نے حملہ ضرور کر دیا اور یہ سلسلہ نو سال تک قائم رہا جب تک کہ میں گور میں نہ پہنچ گیا۔ اپنی موت سے سال بسر چلے میں نے جو یہ ایک خط میں لکھا ہے۔ آگے تا قوال تھا اب نیم جاں ہوں، آگے ہوا تھا اب اندھا ہوں، رعشہ، ضعف، بصر، جہاں ہاں سطرین نکلیں انکلیں شیریں ہو نکلیں، حروف سوچنے سے رہ گئے۔ حروف بہ حرف صحیح ہے، خدا اس قدر رحم ہو گئی کہ کچھ نہ کھانے کے برابر تھا۔ صبح کو سات پارام کا

شیرہ قد کے ضربت کے ساتھ وہ ہر کو سیر ہر گوشت کا کاڑھا پانی، قریب غلام کہی کہی نہیں  
تھے ہونے کہا کہ، جو گھڑی رات گئے پانی دیا۔ ہر ضرب جان سا اور اسی تھڑ مرق شیر۔ اس پر  
اصحاب کے صفت کا یہ حال کہ آٹھ نہ سکتا۔ اگر وہ لوں ہاتھ ٹیک کر چار پاؤں ہی کر آٹھتا تو ہنہ میاں  
لڑ نہیں۔ تھار انا صاحب اسی عالم میں بہتر سال کی عمر میں خاک سے جا۔

اب الصاف کو یہ زندگی تھیں تھیں سے بھی ہوا نظر آتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم  
میرے اسیر ہوں ہونے پر اعتراض کر سکتے ہوں لیکن اس وقت تھیں مجھے اپنے ماحول میں دیکھنا  
ہوگا۔ جس ناز و نعم اور لادت اور ریاست کے ساتھ جہانی کے دن کاٹے اس کے مقابل کمالیت  
کے دن اور بھی زیادہ ہو چل ہو گئے۔ اس پر میرے غی کی ناقدی، خود ہندی کا یہ عالم کہ بڑے  
سے بڑا طائر نظر میں نہ سنا۔ خود لڑی کا یہ عالم کہ ٹالٹے پھر آئے وہ کعبہ اگر وہ نہ ہوا۔ وضع داری  
اس بل کی کہ جو ہوتا آیا تھا اس میں جاوم زیست و ذہ برابر فرق نہ آیا۔ طبیعت ایسی کہ موٹا چھوٹا پسند  
نہیں، ان ساری باتوں کے پس منظر میں، اگر غم نہیں تو اور کیا تھا جو میرے سینے میں جگہ بناتا۔ وہ  
سارا عز و پاس، المیہ و کی اور اضطراب جو تم میرے اکثر اشعار میں پائے ہو انہیں نامساعد حالات کا  
تجربہ ہیں، کہیں دل، دیکھ کر طرز تنہا کی اہل دنیا چل گیا، تو کہیں بے مہری انہانے وطن سے رنجیدہ  
ہوا۔ کہیں ناکوں کی خوفزدہ سے آزدہ تو کہیں اہل گرم کی نامہر ہانیوں سے آشتہ رہ گیا غم غم  
وہ میرے ساتھ آٹھا جاں کسل نہ تھا لیکن وہ اک نہایت غم جس سے غولی جگر میں سُرخشی تھی، اس کی کم  
پانی اور کم دلی کا غم جو تھا؟

مرنے کی اسے دل اور ہی مدیر کر کہ میں

ٹھاپیو دست و بازو نے قاتل نہیں رہا

اور جب یہ روز سیاہ پہنا تو خیل ہی کے سارے زندہ رہنے کو قیامت ہانا۔

اچھا ہے سرانگشت حنائی کا قصو

دل میں نظر آتی ہے تو اک بوند سو کی

میری غزلوں میں آخر رکھا ہی کیا ہے وہی کچھ ہوا جو، طہت کلام و دہی، جنت تھاد فردوس گوش  
اور آزدہ ہائے جان و دل کی باغیں ہیں۔ کہیں صبر گریز کا کنگوہ تو کہیں رنج گراں فتنیں کی شکستہ،  
یا پھر کسی لفظ انگریز قصیدہ جمال کا ذکر میری خاموشی میں سیاست درہاں کا ذکر ہو تو جو سیاست تحت  
وطن کا زیادہ ذکر نہیں ہے۔ اپنی زندگی تو بیشتر بدگاہ حسن میں سجدہ ہی کرتے گزی۔ اس پر  
تھناؤں کا وہ بہوم کہ جب انہیں دل میں جگہ نہ ملی تو جگر میں در آئیں جب اپنا یہ عالم دیکھا کہ بھرے  
ہوش و قیامت ہی گزرتی رہتی۔ ایک ان کے آٹے سے پھلے اور ایک ان کے جانے کے بعد تو یہ



و مستور کلاک طالب لہنی ذات سے بے عقلی برت۔ کچھ طنز و مزاح کی بائیں کر کے دل کو ہلکا کر کچھ اپنے پرہیز اور کچھ دوسروں کا مذاق اڑا۔ کہ اس سے دل کا جو بوج ہلکا ہوتا ہے اور وہ استغناء پیدا ہوتا ہے جس سے آدمی سب کچھ بھیل جاتا ہے۔

رات دن گردش میں میں سات آسمان

ہو ہے گا کچھ نہ کچھ گھبراہٹیں کیا

تو جو آدمی آدمی کو طبقات میں بانٹتا پھرے ہے اس نکتے کو کیا جانے کہ میں نے اپنی شاعری میں انسان کے عصری جذبات رقم کیے ہیں۔ میں نے کہا بھاعرض ہے ذرا پھر تو کیجیے، فرمایا میں یہ تو بانٹتا ہوں کہ لوٹی واطلی حاکم و محکوم غریب امیر کی نفسیات کسی قدر بہ اعتبار پیشہ اور حتی ملکیت ملک بڑا جدا ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے میری نفسیات بھی طبقہ امرا کی تھی، لیکن چوں کہ میں انگریزوں کا پیشہ خوار تھا۔ کسی طوائف اور ٹھٹھے کا مالک نہ تھا۔ ایک لوٹی آدمی کی طرح حصول رزق میں جان کھپاتا رہا۔ اس لیے میرے قلب و جگر میں وہ ساری درد مندی بھی تھی جو لوٹی سے لوٹی ٹھٹھے کے آدمی کے ساتھ بھی ہمدردی کا اظہار کر سکے۔ ہر ایک ظلم اپنے اپنے انداز میں آدمی کو انسان بنانے کی فکر میں رہتا ہے۔ میں چوں کہ دور حاضر کے جلاوے کو پسند نہ کرتا، اس لیے مجاہدہ نفس پر زور دیا ہے۔ ایک شاعر کو لہذا اس سے کم سروکار رہتا ہے کہ انسان میں عقلی کن عادی رشتوں کے اثر و لغو سے پیدا ہوتی ہے وہ تو صرف یہ جانتا ہے کہ فلاں آدمی کھویند ہے اور اس حقیقت دینی سے میں نے اپنے گوہر بھی طنز کیا ہے۔

منہ کے زیرِ سایہ اک ٹھہر بنالیا ہے

یہ بندہ کھویند ہمسایہ خدا ہے

چنانچہ میں نے ساری عمر آدمی کے قلب و جگر میں اسی لیے قلب لافانی تاکہ اس کی ریاکاری کو بے نقاب کر سکوں، میں نے انسانی جذبات کے ان ابدی سرچشموں پر انگلی رکھی ہے جو محیط ہیں۔ ان گنت سوسائٹیوں کے تغیرات پر، میں خواہشات کو انسانی حرکات اور ترغیبات کا بنیادی سرچشمہ سمجھتا ہوں۔ اگر ایک طرف اس سرچشمے کو بند کر لے کی کو شش نفی حیات کے مترادف ہے جیسا کہ فلسفہ رہبانیت میں ہے تو دوسری طرف اس کو بے لگام چھوڑنے میں بھی ہنگامی کا خطرہ ہے۔ میرے نزدیک اس کا حل (Humanized Paganism) یعنی انسانی نواز فلرت پرستی ہے فلرت پرستوں کو قرآنی فلرت کی متابعت ہی سے کیا جاسکتا ہے نہ کہ نفی۔ فلرت سے جن لوگوں نے اس نکتے کو بھلا دیا وہ نہ صرف رہبانیت کے شکار ہو گئے بلکہ انھوں نے فلرت سے اپنے رشتہ و صحت کو بھی توڑ لیا۔ منہ یہ کائنات لہنی ذات (Essence) میں ایک ہے

اور لہٰذا صفات (Attributes) میں کثرت مذکور ہے۔ عارف وہ ہے جو مست سے ذات جدا

ہے رنگِ لہو و گل و لعلی بُدا بُدا

ہر رنگ میں بدل کا اثبات ہائیت

یعنی ہر صفتِ گردشِ پیمانہ صفت

عارف ہمیشہ مست سے ذات ہائیت

صحنِ بے ہوا خریدارِ متوجع جلوہ ہے

آئینہ دانوں کے فکرِ اختراعِ جلوہ ہے

تاکا اسے آگاہی رنگِ تماشا باغی

چشمِ داگردیدہ آشوبِ دواعِ جلوہ ہے

چنانچہ اگر میرے فلسفے کو قرآن و سنی کے فلسفیانہ کتابیں میں رکن کر دیکھا جائے تو ہم (Realist) ذات پرست ہیں نہ کہ (Nominalist) صفات پرست۔ اور اسی نقطہ نظر سے ہمیں تجربی علوم (Knowledge) سے دور رکھا جس کا کہ تم آج دونا دوتے ہو۔ ہر چند کہ ہم اطلاق کے اس نقطہ نظر کو نہیں مانتے ہیں کہ یونیورسل اپنے مفردات (Particulars) سے آزاد و خارج ہیں و جود رکھتا ہے۔ ہم حالِ زندہ گی کے اس سفر میں جو سو فیصدی مقبول نہیں کہ شکستِ حیثیتِ دل کی بھی ایک حد ہے اور صحن و عشق کی آویزش کا بھی ایک مہر ہے جس کی پیروی غالب کے ہی قلم سے کجا بھی ہوتی ہے:

میں اور بھی دنیا میں شغفِ بہت اچھے

کہتے ہیں کہ غالب کا ہے اندازِ بیاں اور

میں نے پوچھا آخر اس شعر کا یہاں کیا موقع تھا فرمایا میری طاعری میں اندازِ بیاں کو ایک خاص جگہ حاصل ہے جس پر مجھے اپنے تمام دعووں میں زیادہ قرعہ ہے۔ میں نے دیکھا کہ ان کے اس جملے پر ان کی کھدوا بھی کچھ ہو گئی ان کے اس موڑ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میں نے سوال کیا، ایک جگہ تو آپ یہ کہتے ہیں:

نہیں کہ سروِ برگِ اور اکِ معنی

تماشا نے نیرنگِ صورتِ سلاطین

اور دوسری جگہ یہ لکھتے ہیں:

کچھ معنی کا ظلم اس کو بھیجے

جو حفظ کے غالب مرے اشعار میں آوے

اب آپ ہی بتائیے ان دونوں بیانات میں کس کو صحیح مانا جائے، کہنے لگے بات یہ ہے کہ میں یکس سال کی عمر تک بیدل، سائبہ، طہوری، شوکت اور امیر و حمیرہ کی طرز میں غزلیں لکھتا جو ظاہر اندہ میں ہیں لیکن یہ باطنی عاری ہیں میں جہاں تک سنانی اور مطالب کا تعلق ہے اُن میں مضبوطی آکر رہی اور حسنی تھلیل کے علاوہ کچھ زیادہ نہیں ہے اور بعض جگہوں میں تو میرا یہ ما اس قدر حرف مطلب سے ڈر جا رہا ہے کہ اگر میں خود مطلب سمجھانے پر آؤں تو ناکام رہوں گا:

انگلی دامِ حشیدوں جس قدر چاہے پچاسے

دعا عطا ہے اپنے عالمِ تحریر کا

میرے اس طرزِ سخن کو دیکھ کر کچھ لوگوں نے مجھے سہل گو کا خطاب دیا، لیکن چوں کہ اس وقت تک مجھے اپنی بے راہ روی کا مکمل احساس نہ تھا اس لیے میں نے "ترجائے نیرنگ صورت" والا شعر چل کر کہا تھا۔ ورنہ حقیقت یہی ہے کہ مجھے ساری عمر اسی بات کا زعم رہا کہ میرا کلام معنی و مطالب کے جواہر سے مالا مال ہے۔ میں نے کہا بیکنگ آپ کا یہ دعویٰ صبح بے جیسا کہ آپ نے اپنے ایک عاری خط میں لکھا بھی ہے کہ آئیے کا چکا نا اور معنی کی صورت کو اُبارنا طاعری کا اصل کام ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ آپ کے کلام میں بند و نعلغ کا انداز مفسود ہے کہ یہ منافی منصبِ شاعر ہے جیسا کہ آپ نے کہا بھی ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ "ذوقِ سخن کے لڑنی آدودہ رہزنی گو و مرا بہاں فریفت کے آئینہ زوہ و صورت معنی نمودنی نیز کار نہایاں است۔"

نہ چٹانم کے بر حیدہ خویش

نہ فصول کے ہر اس کسم

نقوانم کے نہ نصبت و وعظ

مالے را خدا شماس کسم

اس سلسلے میں جو ایک اور بات تھیں یاد رکھنی ہے کہ میں یہ حیثیت مجموعی متعقوف شعراء مثلاً سعدی، عطار، سنانی و غیر ہم کی طاعری کو پسند نہ کرتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ لوگ ہر شے کو چشمِ باطن سے دیکھتے اور اظہارِ سمائی نے جو عقل و خرد انسان کو عطا کی ہے اس کو بد سے کار نہ لاتے بلکہ نوری کی طرح اسے عقلِ خردوی قرار دے کر پاسنے جو ہیں بتاتے۔ سنو اس ضمن میں میری

شہزادی ابرہہ کے لئے "نالی نامہ" سے چند اشارے

نہ لڑ میں نہ سہی شہزادہ کہ  
 سخن گفت وہ پہلے لہ کہ گفت  
 وہ محل جز بیک وہ بیک نیست  
 بہد حادھاں جز خدا بیک نیست  
 دگر رہروے گوید از زید دین  
 کہ حق است صوص و مقول حق  
 خیالے وہ اندیشہ داد نہ  
 بہاں عیب عیب رسم شود  
 نشانائے راز خیال خودم  
 لوہائے ساز خیال خودم  
 خوش باد غالب بہاں آمدن  
 نواسنجی کاغذی راز آمدن  
 صوف نہ زہد سخن پیشہ را  
 سخن پیشہ کثر اندیشہ را  
 غزل گر نہاد فوائے دگر  
 سیر دل سست ہوائے دگر  
 زلفاں سخی گر عمر سخت  
 سخن گفتن از حق جگر سخت  
 نہ نالی زخم گر جگر سست  
 شنائے حق ہیں کہ ہیں گفتہ  
 خود ای نامہ طرست راز حق است  
 ددان و بدلتش طراز حق است

یا گھیرِ معنی و پروازِ حُرف  
 بہ بصرِ ہستی طلسمِ گُرفت  
 سخن چوں زہدم بہ پیغامِ نیست  
 مرا ز پذیرِ فطش چارہ نیست

اب شاید تم اس بات کو سمجھ سکو کہ میری شاعری کا موضوع کیا تھا۔ میری شاعری کا محبوب تھی سرخس اپنی ذات تھی جو معرفت حق کا آئینہ ہے اور اپنی ذات کو سمجھنے کے لیے عقل درکار ہے نہ صرف کہ چشمِ باطنی۔ چنانچہ ہندو صلح سے میں نے اسی لیے احتراز کیا ہے اور اپنے نفس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس پر میں نے یہ دریافت کیا پھر یہ نقل کیوں۔ ج:

یہ مسائلِ تصوف یہ ترا بیاں طالب

کہنے لگے بس یوں ہی رو میں آکر کھارو نہ بھولی حسی بک تو یہ ہے:

شعرا بروہ ام از صدقِ خاکِ شہدا

تا دل و دیدہ طوفانِ فشانم داود

اور جس کا اعتراف نثر میں یوں کیا ہے "علوم از آراوی کہ بسا سخن بہ بہارِ عقباتاں گذر و ستم و دائم از آزمندی کہ در سے چند بہ کردار دنیا طلباں و درج اہل جاہ سیر کو ستم"۔ میرا جو کارنامہ سمجھنے معنی سے ایک طلسمِ گُرفت پیدا کرنے کا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ میں نے اپنی نفسیات کے تجزیے سے ایک آئینہ تیار کیا ہے جسے بہ دستِ اہلِ عقل اس لیے دیا ہے کہ وہ اس آئینے میں اپنی صورت دیکھیں اور حقیقت کو پہچانیں۔ میں حقیقت نگاری کا قائل تھا نہ کہ معرفت نگاری کا۔ "آئینہ زہدوی کا قرعہ اسی معنی میں استعمال کیا ہے اور جب بھی کوئی معنی اُبارا جائے گا تو اس کی کوئی نہ کوئی صورت ہوگی۔ بے صورت کوئی بھی معنی نہیں ہوتا ہے۔

جہاں تک ابتدائی دور کے کلام کا تعلق ہے وہ خاصا گھمبایہ ہے کیا بہ اعتبارِ معنی و مطالب اور کیا بہ اعتبارِ صورت۔ وہ سب میری موزونی طبع کی کارستانی تھی، اس میں میرا کوئی اندرونی جذبہ کارفرما نہ تھا۔ جو شاعری کے لیے اس قدر ضروری ہے یہ احساسِ مجھ میں اس وقت تک پیدا نہ ہوا جب تک کہ ناسنے سے میرا سابقہ نہ بڑا۔ بزرگوں کی صحبت اور تباہِ خیال سے شاعری کی خوبی اور اس کے مقتضیات کو پہچاننا نہیں عرفی اور ظہری کی طرف مائل نہ ہوا اس وقت احمد اعلیٰ خاں مر گیا اور غالب نے جنم لیا۔ جب میں اپنی اس تبدیلیِ ذہنی پر سوچتا ہوں تو مجھ اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ غالب شاعرانہ صلاحیتوں کے ساتھ پیدا ہوا تھا، ایک شاعر کا داغ رکھتا تھا لیکن

شاعر کے دل سے کچھ دلوں تک ممد رہا۔

پچیس سال کی عمر تک مرے دیدہ و دل خوں فطانی میں کوتاہی برستے رہے۔ بعد میں اس خوں فطانی کا سامان غم زبست اور غم حقیق دو دلوں ہی نے بسم پہنھایا:

من از خویشی پادشاه بود مند  
نوائے غزل بر کشیدہ بلند  
کے را کہ با غم شکاری بود  
روا د از جنگداری بود  
کہ در خشکی ہارہ جہتی کند  
بنغم خواری افغانہ گوئی کند  
خود از درد بیتاب و خود ہارہ جہتی  
خود آشفستہ منز و خود افغانہ گوئی  
ہ تنہائی از بہمدلوا خودم  
ہ دل سردگی نوحہ خواہ خودم  
کسم در سخی کاروباری نیست  
ہ بختگی بہت افزائی نیست  
در آں گنج ہر و شب ہولناک  
چراغے طلب کرم از جانی پاک  
ز بندہاں غم آمد دل افروزہ من  
چراغے شب و اختر روز من  
لشاید کہ من گلوہ بنیم ز غم  
خود رنجہ از من چوں رنجہ ز غم

اس پر میں نے ان کی قوت اس شعر کی طرف بھی دلائی:

چوں گری لٹاؤ قصور سے تیرے سنج  
میں حد یسیر گلشن نا آکریدہ چوں

کہنے لگے یہ بات اس وقت کی ہے جب کہ غالب جوں تھا۔ جب اُن کے اس جواب سے میری تسلی نہ ہوئی تو میں نے ہر صراحت پر پورا پر آپ سے کہیں کہنے دیں:

نہ دانی کہ چنا گلشن بہ سنگ

نہ ہمت بہ دل ذوقِ گلابِ چنگ

اس پردہ خودشی ویر خاموش رہے پھر بولے میں نے شہزادی آپر گھریار میں زیادہ تر لہنی خواہشات کا ذکر کیا ہے۔ ظہار مجھے گلابِ چنگ ہی پسند ہے لیکن اگر وہ بے حس نہ ہو تو کیا میں اپنے دل کو ایک بار غم میں نہ بدلوں۔ پھر یہ کہ غم صرف رونے دھونے اور آہ و فدا ہی کی چیز نہیں ہے بلکہ تجسس، بے چینی اور اضطراب کا بھی ایک سبب ہے۔ وہ انسان ہی کیا جسے کوئی غم نہ ہو اور یہ غم آزادوں کو ایک نفس سے بیش نہیں ہوا کرتا۔ اس کا کام صرف صبر کا ہے۔ ع:

انجمن بے شمع ہے گر برقِ خرمن میں نہیں

راحت کا خضر بغیر غم کے ہلال ہے

گلِ کدوں صد رنگِ بہار از جگرِ خاک

بر جستی یکدستِ ہزارہ از رگِ خار

چنانچہ میری شاعری میں دل و جگر کے الفاظ بجز اس کے کوئی اور معنی نہیں رکھتے ہیں کہ میں اس کے ذریعے سے دل کے اختلا یا سوسائے آؤر فشاں کی طرف اشارہ کر سکوں:

گر یہ را در دل لٹاؤ دیگر است

خندہ بر لبائے خنداں صبرِ زم

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا کہ میں شروع شاعری کا محرک تنہا غم ہی کے جذبے کو سمجھا ہوں۔ اس میں خود اور شعور کو بھی دخل ہے، گو یہ مظهر جذبہ حیرت سے آزاد نہیں ہے:

ندانم کہ پیوندِ حرف از کجاست

دور پردہ لئے گرفت از کجاست

گر از دل ششامِ جنوں بیش نیست

کہ آں نیز یک قطرہ خوں بیش نیست

خود را سلا لم کہ خیر و قد

خود او را دسی، حیرتی نہ وہ

لیکن میں نے اس حیرت کے ہوسے کو بھی ہاک کیا ہے۔

دل	و	دست	ہا ہم	دگر	دوخت
دسک		کیسہ	کردار	اندوخت	
نڈان	و	خود	ہا ہم	آسینہ	
ازن		پدہ	گفتار	انگینہ	

سن	گرچہ	پیغام	راز	آورد
سُرو	از	ہ	استہزائے	آورد
خود	وانہ	ایں	گوہری	دہکلا
دستِ	سنی	گنج	گوہر	کلا
خود	وانہ	آں	پدہ	برساز
ہ	رامش	ظلمے	ز	آواز
بدلتش	قوال	باسی	دم	داشتی
شار	خرام	قلم		داشتی

جب میں نے ان کی زبان سے اعلیٰ خود کی کارستانی کا یہ حال سنا اور اس سے واقف ہوا کہ وہ یونانیوں کے مانند خود ہی (فلسفہ) کو تحقیق اولیٰ سمجھتے ہیں تو میں نے ان سے استفسار کیا اچھا یہ بتائیے اگر آپ سُرو لفظ کا خود سے ہم آہنگ ہونا اسی اور ضروری سمجھتے ہیں تو پھر آپ نے یہ شعر کیوں کر کہا۔

اسے فعلیٰ خواہی ہا ہم ہوش آورد  
طوفانے شجے خوفی برنگے ہوش آورد

مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں آپ اطالوں کے اس نظریے سے قریب ہو گئے ہیں کہ قاعری کے لیے عالم بے خبری اور ہوش ضروری ہے اور آج کل اسے عالم شعور سمجھتے ہیں۔ اس کے جواب میں فرمایا تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ عالم بے خبری اور مستی میں خود رہنا نہیں رہتی ہے۔



یہ سستی خود رہنمائے خود است  
نہوگر رخصت ہم جانے خود است

میں اس سستی کا کل تھا چنانچہ اسی اعتبار سے میں نے یہ بھی کہا ہے:  
آتے ہیں طیب سے یہ معنائیں خیال میں  
غالب صریح غار نوائے سروش ہے

لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا کہ میں اس نوائے سروش میں قطع و برید نہ کیا کرتا۔ میں نے اپنے اشعار میں جس قدر قطع و برید کی ہے، جس طرح ایک ایک لفظ کو ہار ہار ٹٹولا اور ٹٹکایا ہے کہ دیکھیں وہ کیوں کر بچتا ہے، وہ سب اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ میرے یہاں یہ کام عرق ریزی اور جوش مندی کا بھی رہا ہے۔ فکر کے موقع پر ہجوم الفاظ سے اپنے کام کے الفاظ کو چھٹا پھرانے میں وہاں زخم پر اس طرح دکھنا جس طرح انگلی میں گھون بڑھا جاتا ہے اتنا سے زیادہ جوش مندی کا کام ہے جس کے لیے ایک مناسبت طبعی درکار ہے۔ اوانے خاص اسی مناسبت طبعی کا نام ہے۔ کہیں وہ بات ایک جگہ سے غلڑے ہی جاتی ہے، کہیں مزاج سے تو کہیں خلف سے جاری ہوتے ہیں۔ میرے ان اشعار میں کیا دھرا ہے بڑا کی طرز ادا کے پھر بھی لوگ دہرایا کرتے ہیں:

کہاں سے جانے کا دروازہ غالب نور کہاں داخل  
پر اتنا جانتے ہیں گل وہ جانا خاک کہ ہم لکھے  
ہاتھ میں خرمیوں کو اسد  
آپ کی صورت تو دیکھا ہا ہیے  
حق نے غالب بخا کدیا  
دہ نہ ہم بھی آدمی تھے کام کے  
ہوا ہے ش کا مصائب پھر سے ہے اترنا  
وگرنہ شہر میں غالب کی آمد کیا ہے  
نہی خیر گرم کہ غالب کے لڑیں گے ہڈے  
دیکھنے ہم بھی گئے تھے پہ تماشا نہ ہوا

یہ جو جابر ایک بے غلطی کا انداز ہے اس میں میری شخصیت کی تراش و خراہ اور نکاست

طبع کو بھی دخل تھا۔ کچھ لوگوں کو کچھ وراثت میں ملتا ہے اور کچھ لوگوں کو اس کا انقباض کرنا پڑتا ہے، غالب اس معاملے میں خوش نصیب تھا کہ اسے کچھ وراثت میں ملتا تھا۔ یوں تو پانی ہر شخص پہنچتا ہے اور گرم و سرد کھارے اور میٹھے کا احساس بھی رکھتا ہے لیکن ان افراد میں اس کی خصوصیات کس نے بیان کی ہے جیسا کہ میں نے دریائے کو سی کے پانی کے بارے میں لکھا ہے "خاصہ" سبک، گولڈر، پاشم، سرچیف انفوز" اور جس حد تک میرا یہ کچھ رؤسا کے طبع کا تھا جس میں انسانی انفسل اور تورانی انفسل منسوب واردوں کی اکثریت تھی میں گاؤں گرام کے کچھ اور عوامی بولیوں کے ادب یعنی دوہرے اور گیت سے بالکل ہی بے نیاز رہا اور یہ تعصب اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ میرے اور اودھی کے شعرا کو تو چھوڑو ہندی نژاد اودھی شعرا کو بھی بڑا ایک خسرو و خاطر میں نہ لاتا۔

اب تم جو یہ پوچھو گے کہ میں کس حد تک ہندوستانی تھا تو اس کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ باوجود اس بات کے میں اپنے آپ کو تورانی انفسل سمجھتا تھا لیکن اپنا سولہ ہندوستان ہی کو جانتا اور ہندوستان ہی کو اپنا وطن جانتا۔ جیل جانے کے بعد جب وقت و رسم اور سوانی لے بیڑا کیا تو ایک وفد تارک الوطنی ہونے کا قصہ کیا تھا لیکن کچھ دنوں کے بعد اس خیال سے ہٹ آیا۔ یوں تو میں نے تعریف کھینے اور بناؤں کی بھی کی ہے۔ لیکن وہ سب کی سب انہوں نے خن پرستی ہے۔ اصل قاذو جھے ولی ہی سے تھا۔ اس کی گلیاں علوم آخر پلو رہیں۔ میرے زمانے کی حب الوطنی اور آج کے زمانے کی حب الوطنی میں بڑا فرق ہے۔ آج حب الوطنی ملکی ہوتی ہے جسے تم نیشنلزم کہتے ہو۔ میرے زمانے میں حب الوطنی مقامی یا شہری ہوتی تھی۔ مجھ میں وہی مقامی حب الوطنی تھی جو میرے جد پر انسانیت کے عالمگیر پہلو سے ہم آہنگ تھی۔ مجھ میں انگریزوں کے خلاف کوئی نفرت کا جذبہ نہ تھا اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دولت انگلیز کے ساتھ میرے خاندان کی وفاداریاں وابستہ تھیں اور ہم سب انھیں خدمات اور وفاداریوں کے پیش خوار تھے اور چل کر ستارہ اقبال مندی انھیں کاروشن تھا اور وہی میری مشکل کشائی کر سکتے تھے اس لیے میں نے ان کی مدح گسٹری سے بھی پرہیز نہ کیا، مشکل ہی سے کوئی ایسا گورنر ہو گا جس کا کہ میں نے قصیدہ نہ پڑھا ہو۔ میں نے دربار انگلیز میں درباری ظاہر یا کھدو کھدو یہ کے کوئی پوسٹ بننے کی بھی درخواست سچ ایک قصیدہ بھیجی تھی لیکن چل کر میرے معاہدات بغاوت کے واقعات سے الجھ گئے اس لیے یہ خواہش پوری نہ ہو سکی۔ ج:

اے ایسا آرزو کہ خاک شہ

بغاوت کے دنوں کا معاملہ یہ ہے کہ میں ۵۵ء میں بہادر شاہ ظفر کا خدمت ہوا اس سے پہلے میرا تعلق "کھنڈ ناہارک" سے برائے نام تھا۔ بس یہی عید جگر عید کے موقع پر کوئی قصیدہ یا قصیدہ کھ کر بھیج دیا۔ لیکن اس طرست کے بعد سے میرے گفتگوات قلم سے بڑھتے ہی گئے، جیسا کہ بتا چکا ہوں کہ

پچلے مرزا فرودلی احمد کا استاد رہا پھر ہمارا شاہ کا استاد بنا۔ تاہم یہ بات وہاں میں رکھنے کی ہے کہ میں اسی زمانے سے لکھو لکھو کا درباری شاعر بننے کا مستحق تھا۔ ہر حال جب وہاں میں، میں نے ہاتھوں کی لنگر کھٹی اور ہمارا شاہ غفر کی تاجپوشی دیکھی تو میں کچھ دھمکا یا ضرور۔ یہ اندیشہ گزرا کہ شاید زمانہ پلٹ جائے اور مجھے اسی تختے سے وابستہ ہونا پڑے۔ غالب خشت تھی جو مصلحت اندیش اور دام و درم کے معاملے میں گمراہ کا پکا تھا۔ اس نے وہی روئے اختیار کیا جو عام شہریوں کا تھا۔ پھر یہ کہ میں انگریزوں کا وطنہ خوار تھا نہ کہ ان کا زخرید غلام۔ ظلم خواہہ انگریزوں کا ہو یا ہندوستانیوں کا مجھے پسند نہ تھا۔ میں ظلم کا شدید عاصفت تھا۔ اگر ایک طرف مجھے ان انگریزوں کے بارے میں جانے کا ظلم تھا جو یا تو میرے دوست یا شاگرد تھے یا پھر "امید گاہ" تھے تو دوسری طرف اس سے بڑا ظلم ان اہل شہر کے ہلوک کیے جانے کا تھا جن میں سے بعض میرے اپنے وقت جگر بھی تھے۔ میرا اپنا بھانجا مرزا عاشق بیگ اور ان کا بھائی سال فرزند احمد بیگ اسی پٹا سے میں انگریزوں کی گولیوں سے ہلوک ہوا اور میرا حقیقی بھائی یوسف جو اس زمانے میں محض الماس چو گیا تھا انگریز سپاہی کی گولی سے مارا گیا۔ جبوراً اس کی لاش کو پاس کی مسجد میں دفن کرتی پڑی جو ظلم کہ جا کیوں یا انگریزوں نے ڈھابا دہ ہاتھوں کے قتل پر سبقت لے گیا۔ پانچ لنگر کا حملہ ہے یہ ہے اس شہر پر ہوا۔ ہٹا ہاتھوں کا لنگر اس میں اہل شہر کا اعتبار تھا۔ دوسرا لنگر جا کیوں اور انگریز سپاہیوں کا اس میں جان و مال، ناموس، مکان و مکین، آسمان و زمین اور آسمان ہستی سراسر لٹ گئے۔ اندام مساکئی و مساجد کا حال میں کیا گزارش کروں۔ باقی شہر نے وہ اجسام نکانات کے بنائے میں نہ کیا ہوگا جواب و الہاں ملک کو ڈھانے میں ہے۔ اللہ اللہ تھے میں اکثر اور شہر میں بعض بعض وہ شاہ جہاںی عمارتیں ڈھانچ گئیں کہ کہ ال ٹوٹ ٹوٹ گئے ہیں اور جب تھے میں ان آکٹ سے کام نہ لیا تو سر لگیں کھوئی گئیں اور بارود پھانے گئے۔ چنانچہ انگریزوں کے انہیں مظالم سے متاثر ہو کر میں نے یہ قلم لکھا تھا جسے اپنے دیوان میں بارے خوف کے شامل نہ کر سکا۔ لیکن میرے خطوط کے مجموعوں میں موجود ہے:

بلکہ "محال" امید ہے آج

ہر سلسلہ انگلستان کا

گھر سے بازار میں بکھٹے ہوئے

زہرہ جوتا ہے آبِ امان کا

چمک جس کو کہیں وہ مقل ہے

گھر بنا ہے نمونہ زندان کا

شہرِ طلی کا فذہ فذہ خاک  
 فتنہ خوں ہے ہر مسلماں کا  
 کوئی واں سے نہ آنکے پاں تک  
 آدمی واں نہ ہانکے پاں کا  
 میں نے مانا کہ مل گئے ہر بھی  
 وہی رہنا تھی و دل و جاں کا  
 گاہ جیل کر کیا کیے کھوے  
 سورتی داغخانے پناں کا  
 گاہ رو کر کما کیے باہم  
 اجرا دیدہ ہائے گریاں کا  
 اس طرح کے وصال سے یارب  
 کیا مئے دل سے دلخیزاں کا

بالآخر ہوا وہی جس کا مجھے اندیشہ تھا۔ یعنی انگریزوں کی حکومت ہٹی اور مجھے اپنی صفائی، پیشی کی بحالی اور خلعت کی بازیابی میں حمر کے بغیر سال کاٹنے پڑے۔ اس میں جوس شامل نہ تھی تو اور کیا تھا۔ لام بخش صہبائی قوہ دم گردینے جاتیں، سیکش جاں بحق ہوں اور میں دیکھتا رہوں، آئندہ کو عبور دہانے شور کی سزا ملے اور شیفتہ سزا پائیں۔ یہ سب کس سے دیکھا جاتا۔ ہر حال اتنے نام ہیں کہ اگر گنواؤں تو گنا نہ سکیں۔ میں نے دیکھا کہ اس موقع پر ان کی آنکھیں پر نم ہو گئیں لیکن انہوں نے اپنی طبیعت کو روکتے ہوئے کہا۔ کسی واقعے سے متاثر ہونا ایک بات ہے اور کسی تحریک میں حصہ لونا دوسری بات ہے۔ میں میانہ روی اور سلامت پسندی کا قائل تھا اور اپنی حدود و نوش کی حادثوں کا اس حد تک مارا ہوا تھا کہ میں ایک مخصوص حد سے آگے کسی بھی معاملے میں قدم نہیں بڑھا سکتا تھا۔ سنو میری ظہرت نہ تو اس قدر باغی،

نہ کہ انہماک پاسٹالے را  
 دیوانہ سنا، قیاس کہنم

اور اتنی تھامت پسند کہ ”مردہ پوری“ کو پسند کر لیں اور ”تو بے بدگیاں“ پر چلوں اور نہ ایسا تپا کہ خط

ہائے بخت کی قوت میں۔ ج

ترک آرائش لباس کفن

تم میرے جیسے ایک آدمی سے اس کی قوت نہیں رکھ سکتے ہو کہ وہ اپنی زندگی میں کوئی بڑا خطرہ مول لے سکتا تھا یا کسی ملکی سیاست میں حصہ لیتا۔ لیکن جہاں تک میرے خیالات اور افکار کا تعلق ہے اس پر مجھے لب بھی فر ہے کہ میں اپنے تمام ہم محصوروں سے زیادہ روشن خیال تھا۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ زیادہ تر لوگ تہذیب و ادب اور "فطریعہ ہمارے خیز" کے احیا میں مشغول تھے میں نے مسعود کو آواز دی اور اپنی وطن کو مغرب کی لہکاوالت کی طرف متوجہ کیا اور اس راہ پر چلنے کا مشورہ دیا، جو سکھاراں ساحل کا راستہ نہیں ہے اور نہ حدود عداں اور شراب طہورہ کی لٹا میں کوکڑا لے رہے ہیں کا راستہ ہے۔

دگرم دوی بایہ و سرچشمہ نہ جویم  
با ماخیز ز طوق و کوثر نہ قواں گفت  
آں راز کہ دو سینہ نہایت نہ وعظ است  
بودار قواں گفت و بہ منبر نہ قواں گفت  
کامیے جب افتاد ہری شوقہ بدرا  
مومی نہ بود غالب و کافر نہ قواں گفت

## غالب کا ردِ عمل

یہ ساری حکایت ۱۸۵۶ء تک کی ہے جب کہ سرسید نے آئینی اکبرہ کی اپنے مسیح ایڈیشن کی تحریف لکھنے کی دعوت غالب کو دی تھی۔ اس سے پہلے غالب سرسید کی کتاب آثار العنلوہ کے پہلے ایڈیشن کی تحریف لکھ چکے تھے اور انھوں نے سرسید کے اس تاریخی کام کو بہت سراہا تھا لیکن آئینی اکبرہ کے لیے غالب نے جو تحریف لکھی اس میں انھوں نے سرسید کے اس کام کو قطعی نہیں سراہا یہی نہیں اُن پر مردہ بدوری کا الزام بھی لگایا۔ ج۔

مردہ بدوری مبارک کارِ نیست

اس تحریف میں ان کا لب و لہجہ کہیں اس قدر بدلا ہوا ہے اس کے بارے میں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ ابوالفضل نے اس کتاب کے دیباچے میں دوبارہ ملوکیت کے متعلق جو یہ بات کہی ہے کہ یہ منہاج اللہ از تنویرات ربانی ہے، غالب کو اس سے منت اخفوت تھا۔ وہ مطلق العنان طاہریت کے پائے آئینی نظام کے قائل تھے۔ غالب، ابوالفضل کی انتہا پر داری کے قائل نہ تھے۔ اپنے کو ابوالفضل سے بڑا انتہا پر داز تصور کرتے تھے۔ اس خیال کا اظہار حالی نے کیا ہے۔ لیکن یہ ان باتوں میں وزن ہو۔ لیکن میرا خیال یہ ہے کہ وہ اس کام کی توقع سید احمد سے نہیں کرتے تھے جو صدر الصدور تھے اور انگریزوں کے آئینی سے خوب واقف تھے ہر حال جو کچھ بھی سبب ہو انھوں نے اس تحریف میں جو منظوم ہے کھل کر انگریزوں کے آئینی، ان کے دانش مندانہ حل اور ان کی ہنرمندیوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے آئینی کو تمام پرانے آئینی سے بہتر بتاتے ہوئے، سرسید کی کوشش کو بیچ و بیچ قرار دیا ہے۔ اس تحریف کا حوالہ غالب کے تقاضوں نے اکثر و بیشتر دیا ہے۔ میں یہاں اس کے صرف چند پہلوؤں کو پیش کر رہا ہوں گا۔ اس تحریف میں سب سے پہلے انگریزوں کی قانون پسندی اور ان کے دانش مندانہ اصناف کی دلداری گئی ہے:

دلا د دانش را ہم پیوستہ اند

ہند را صد گو نہ آئینی ہست اند

عالم کا یہ دعویٰ بے بنیاد نہ تھا۔ اس کی ہم وضاحت پہلے صفات میں کر چکے ہیں۔ دوسری چیز جس کی وہ بہت زیادہ تعریف کرتے ہیں، انگریزوں کی ہنرمندیوں کے گوشے ہیں۔ وہ ان کی مریخ سازی، پارچہ بائی، مضویہ طاعری، فی تعمیر ان میں سے کسی بات کی تعریف نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اس چیز کو اُبلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ بکھراؤ خوں نے اپنی ہنرمندی سے کیوں کر غفلت کی قوتوں کو تعمیر کیا ہے اور ایسی ایسی چیزیں لہو کی ہیں جن کی طرف سے پہلے انسان کا دامن بھی نہیں جاتا تھا۔ آج کی تاریخ میں جب کہ برق اور باپ کے بجائے کسی طاقت سے استفادہ کیا جا رہا ہے عالم کا تیر کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے لیکن اس زمانے کو یاد کر کے جب انہیں گھوڑے پر، یا بادبانی کشتی کے ذریعے سفر کرنا پڑا تھا ان کے تعمیر اور ستائش کی دلوانہ دنیا عظم ہوگا۔ مزید یہ کہ جو شہریت ان چیزوں کے بیان میں پیدا کی ہے اس سے بھی ان کے جوش و خروش کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

دعائی کشتی کی تعریف میں:

تاجی افسوں خواندہ اندانیاں بر آب  
 دد کشتی را ہی راند در آب  
 کہ دغاں کشتی بہ جیہوں میورد  
 کہ دغاں گدوں بہاہوں میورد  
 خاک و گدوں بگرداند دغاں  
 تہ گدو و آب را ماند دغاں  
 از دغاں زوقی برقرار آرد  
 باد و موج ای ہر دد بیکار آرد

آخری شعر میں جو بات بھی سچہ قابلِ غور ہے، اب دعائی کشتی کی رفتار کو ہوا اور موج ان میں سے کوئی بھی نہیں روک سکتی ہے اس کے بعد گارنٹن اور برنی ٹیکنیگرافٹ کی تعریف کرتے ہیں۔

لغز سلوخمہ از سلف آرد  
 حرف چوں طائر بہ پرواز آرد  
 ای نمی شنی کہ ای دانا گدو  
 دد دم آرد حرف از صد گدو

اس کے بعد گیس کی روشنی کا ذکر کرتے ہیں:

سیرنگ آتش بہ باد اندر ہمیں  
میدرخند باد چوں آہنگر ہمیں  
نوبلندن کا انداز رخسندہ باغ  
شہر روشن گشتہ در شب بے چراغ

اس کے بعد نکلے لکاتے ہیں دو یہ ہیں: ۱۔ اس آئین کے سامنے ہڈائے آئینہ تصورم پارہ  
کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ۲۔ جب کہ ایسا کچھ گھر موجود ہے ہڈائے خرمی سے کوئی خوشہ کیوں چنے۔  
۳۔ ہر خوشی سے بڑی خوشی یا لڑوں ترخوشی موجود ہوتی ہے۔ ہڈائے قیاض کو نہیں تصور نہ کرنا  
چاہیے۔ مردہ پردہ کی کوئی سہارہ کام نہیں۔

اس قریط میں انھوں نے کہیں بھی خوشامد یا مسالفتے سے کام نہیں لیا ہے۔ اس میں زیادہ تر  
زور ظلم انگیزی کی اس ہر مندی پر صرف کیا گیا ہے جس کا حلق طعیر طلرت سے ہے۔ کیوں کہ  
انھوں نے ایسی دعائی کشتیاں چلائی ہیں جنھوں نے ہر یک وقت ہوا اور طوقان دونوں کو شکست دی  
ہے۔ اس کے علاوہ اس قریط میں کسی ہمدان کا تصور تاریخ بھی ابرا ہے:

پوشیدہ کشمیری  
کھنگی

ان کا تصور تاریخ ہم یونانی حکما کے تصور تاریخ کے مطابق ایک دائرے کا ہے:

ہرچہ بینی بہ جہاں ملتہ زنجیری ہست

بیچہ ہا نیست کہ ایں دائرہ ہاہم نرود

لیکن دائرے کے اس عمل میں یہ کبھی تکرار مض نہیں ہے، بلکہ ہر کھنگی کے بعد ایک ایسا نیا ہی  
ہے جس کی ظہیر ماضی میں نہیں ملتی ہے۔ اس فلسفے کو تبد و استال کا بھی نام دیا گیا ہے جو اصطلاح یونانی  
الفیوں کے فلسفے سے ماخوذ ہے:

دوہر مرہ برہمزدان ایں خلق جدیدست

ظاہرہ سجاد کہ ہماست و ہماں نیست

دشلاخ بود مسیح گل از جوش ہمدان

چوں بادو بہ جنا کہ نہاست و نہاں نیست

وہ گیا یہ مسئلہ کہ غالب جبر کے قائل تھے یا اختیار کے قوہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ



”بر حکومت عقیدہ تھریہ میں جبر کا قائل ہوں۔“ اس سے انھوں نے قانون کے جبر کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ یہ بات کہی ہے کہ انسان کو کوئی اختیار نہیں،

وہ برقی قوت نہشتہ در کتب خاکی  
بلنے جبر کے نیچے اختیار کے

یہی سبب ہے کہ اس غلط شب کے دہانے کے باوجود، جو ان کی شاعری میں نظر آتا ہے ان کی نظر مستقبل پر ضرور رہتی ہے، ہر چند کہ وہ غم کو خوشی کے دامن سے اور خوشی کو غم کے دامن سے جدا تصور نہیں کرتے ہیں،

ہر گو نہ صبرے کہ ز ایام ی کشم  
درد نہ پیادہ امید بود است

ہم نے جو تاریخی پس منظر پیش کیا ہے اس کی کشمکش اور ان کی دنیا میں غالب کے کوم میں خلعت جگمگ میں نظر آتی ہے،

ایمان مجھے روکے ہے تو کہنے ہے مجھے کفر  
کعبہ مرے چپے ہے گویا مرے آگے

لیکن یہاں یہ نظر انداز کی کشمکش نہیں ہے جس کا اس صورت حال میں پیدا ہونا لازمی تھا بلکہ ان کی وہ دیدہ ویدی ہے جس سے وہ اپنی ہم عصر تاریخ کے بنیادی تضادات کو سمجھنے اور اسی کے ترقی پذیر پہلوؤں کو آشکار کرنے میں کامیاب رہے۔ ہم نے شروع میں اس بات کو پیش کیا ہے کہ انگریزوں کی عمل داری کے دو پہلو تھے، ایک عسری اور دوسرا تعمیری۔ عسری پہلو اس دہائی نظام کو دور ہم پر ہم کرنے کا تھا جو اس کی سیاسی غلامی اور اقتصادی ترقی کی رکاوٹ دونوں کا ذرہ دار تھا اور ہر چند یہ عسری عمل جو اس دور ظلم اور تشدد کا حامل تھا اس مقصد سے وجود میں نہ آیا کہ اس سے ترقی مقصود تھی، تاہم اس نے ایک تاریخی خدمت معروضی طور سے ضرور انجام دی۔ اس کا تعمیری پہلو جس کا اظہار دورے تاخیر سے ہوتا ہے اس وقت وجود میں آتا ہے جب کہ افغانستان کی صنعتی ترقی پر صغیر کی مارکیٹ کی محتاج ہوجاتی ہے اور وہاں کے مل مالکان خود اپنی صنعت کی ترقی کے لیے، برصغیر کی پیداواری قوت کے بڑھانے پر مجبور ہوجاتے ہیں۔ آبیاری اور کان کنی کی طرف اسی نائن میں وہ متوجہ ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مواصلاتی نظام، ڈاک اور تار، ریل اور سرنگ وغیرہ کا بھی حال بچاتے ہیں، ان ساری چیزوں نے جدید صنعت کے ابھرنے کے لیے ایک بنیاد کا کام دیا۔ بغیر ریل گاڑی اور بھاپ کی طاقت کے جدید صنعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مزید یہ کہ انھوں نے

اپنے مواصلاتی نظام کی وجہ سے برصغیر کی سیاسی وحدت کو بھی استحکام بخلا۔ جب آزاد پارٹس اور انگریزی نظام تعلیم رائج کیا گیا تو اس کی جلو میں نہ صرف ایک نیا تنقیدی اور عقلی ذہن پیدا ہوا بلکہ ایک سیاسی شعور بھی پیدا ہوا۔

اس سلسلے میں بڑی نام نہن شناسی ہوئی اگر ہم اسے نظر انداز کر دیں کہ بہت سے انگریزوں نے حصول لٹریچر، ٹیکنک اور مکالمے بہت کچھ اچھا کام برصغیر میں پیش قدمی اور مل کے انقلابی خیالات سے متاثر ہو کر بھی کیا۔ ہمیں اس سے انکار نہیں کہ اس میں برصغیر کے روشنی خیال افراد کی رائے کا بھی وہاں تھا۔ اس کے باوجود اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سنی اور غلامی کی ایسی مکروہ رسموں کو منسوخ کرنے اور شخصی آزادی اور فکری آزادی کو وسعت دینے میں ان کی اپنی ذاتی کوششوں کو بھی دخل تھا۔ آج جو لوگ مغربی نظام تعلیم کو اس کے بعض منفی اثرات یا ارتکازات پر توجہ دہانے کی وجہ سے مطلقاً رد کر رہے ہیں وہ اس بات کو نہ بولتے ہیں کہ تاریخی اعتبار سے اس تعلیم کا ایک مثبت رول بھی تھا۔ اسی تعلیم نے اس برصغیر کو اس مقام پر پہنچایا کہ لڈلرین (Rippon) یہ سوچنے پر مجبور ہوا کہ اگر ویسی لوگوں کو اور سر نو مشرقی تعلیم کی طرف رجوع نہ کیا گیا تو یہ مغربی تعلیم جو آزادی اور جمہوریت کے خیالات کو ہوا دے رہی ہے انگریزی حکومت کا تختہ ہی الٹ دے گی۔ چنانچہ ہمارا لیبرل ذہن اسی نظام تعلیم کا پروردہ ہے، اس سے بھرنا، اس کے فوائد کی تردید اور روایت پرستی کی حمایت ہوئی۔ چنانچہ سرسید احمد خاں نے بھی اسی لیے لٹریچر این کی پالیسی کی حمایت کی اور مغربی تعلیم دینے والے کی حمایت میں مصائبیں لکھے۔ رجال مختصر یہ کہ مغرب سے جو یہ روشنی آئی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جو روشنی کہ بحر طلمات سے ابھری، اس کا جیسا خیر مقدم غالب نے اس زمانے میں کیا بجز چند روشنی خیال ہمالیوں کے کسی اور نے نہ کیا اور مسلمانوں میں قزوہ پٹیل نام آور آدمی ہیں جنہوں نے اس کا استقبال کیا۔ غالب کوئی عملی آدمی نہ تھے کہ ان کے فرد حساب میں اس سلسلے میں ہم ان کا کوئی عملی اقدام تلاش کریں۔ لیکن یہ کیا گم ہیں کہ ان کے کردار اور گفتار میں دوئی نہ تھی۔ وہ پوست کندہ اپنے کو بے نقاب کیا کرتے۔

باخود مقسم لٹرائی اہل معنی باز گوئی

گفت گفتارے کہ ہا کردار پیوندش بود

ان کے ذہن کی تجلیات ان کے کلام میں بکھری پڑی ہیں۔ ان کو پٹنا کوئی محب نہیں۔ وہ کوئی فلسفی نہیں کہ ہم ان کے خیالات میں کوئی نظام ڈھونڈیں۔ وہ زیادہ سے زیادہ ایک ایسے مفکر جامع تھے جس کے ہاں مابعد حیات کے بجائے ایک روز بہ حیات تھا۔ ہمارا مقصد اسی روزیہ کی دریافت ہے۔ لیکن چون کہ وہ ایک جامع تھے ہم ان کے اس روزیہ کو ان کے مسودات، ان کے

تخیل کی جگہ اور ان کی دوسری ہی میں تلاش کر سکتے ہیں۔ چاہے وہ اپنے حقد کے تاریخی منظر سے متعلق جو درجہ حاصل رہا ہے اس کی کوئی مسلسل اور مربوط کھجانی نہیں کہ ہم اسے بیان کر دیں اس میں بڑے پیچیدہ قسم ہیں۔ اسد اللہ خاں اس زمانے میں جب وہ غالب نہیں بلکہ صرف اسد تھے تو اس وقت بھی وہ ایک باغی فاعل تھے۔ وہ اپنے کو مجرم عالم ارواح کا تصور کرتے اور جو بات اس مسئلے میں گفتہ کہ اپنے ایک خط میں لکھی ہے وہی اس شعر میں بیان کر دی ہے:

جرم عالم آرواح و پاواری عمل

خستہ قیوہ حیاتم تنہا ہایا ہر

یہ توان کی کافر باجرائی تھی کہ ان کی لٹاں وہ نول جہان کے عکاس تھی۔ وہ جیسی زندگی چاہتے وہ ان کو نصیب نہ تھی۔ لیکن اس دور کی بناوت یعنی بندہ سے بیکس سال کی بناوت اور سفر گشت کے بعد کی بناوت کے درمیان جس کا اظہار بیشتر ان کے فارسی کلام میں ہوا ہے بڑا فرق ہے۔ وہ طرق صرف اسلوب ہی کا نہیں ہے جس کے بارے میں انہوں نے کہا ہے:

چلتا ہوں تصور ہی دور ہر ایک تیز رو کے ساتھ

پہناتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

ظہیری، عرفی تصور ہی اور حزی کے اسالیب نے ان کی آنکھیں کھول دیں۔ بلکہ ضم اس بات کا بھی ہے کہ وہ اولیٰ دور میں ان تجرؤ خیالات کی دنیا میں اسیر تھے وہ مصائبی خیالی کو نظم کیا کرتے ان کے اپنے مشاہدات اور محسوسات کو ان میں لپیٹا نظم و نثر ہوتا۔ یہ جو کمزوری اپنے مشاہدات اور محسوسات کو شعر کی بنیاد نہ بنانے کی تھی وہ سفر گشت کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہاں کہنا چاہیے کہ دور ان سفر ہی میں ختم ہو جاتی ہے۔ انہوں نے وہاں کیا دیکھا اور کیا نہیں دیکھا۔ اس کی مختصر روداد یہ ہے کہ گھٹنے میں انہوں نے ولایت کے ایک شہر کو دیکھا، ایک چھوٹے پیرا نے پر لندن کو دیکھا جس کی سرشکیں کیس کی روشنی سے مشور اور شہر نئی عداوتوں سے آراستہ تھا۔ وہیں انہوں نے وفا کی گفتاریاں دیکھیں۔ گراموفون بٹے دیکھا۔ اس سفر سے ان کے وجدان میں جو تبدیلی آئی ہے اس کا اظہار انہوں نے اپنی متعدد غزلوں میں کیا ہے۔

لیکن جس شہر کو میں اس موقع پر جاں آہستہ دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے:

ولم ہد کہہ از تنگی گرفت آوار ہی خواہم

کہ ہاں وسعت بخاند ہائے ہند و چین گوید

اس وسعت قلب و نظر کے بعد ہی ان کے ہر دم زمین پر گھٹنے میں اور وہ اپنے گدو پیش کی زندگی کے

تصادف اور کشمکش کو اس کے جادوئی روپ میں دیکھنے پر مجبور ہوتے ہیں، اب صرف خیالِ مص کی  
وادی کی سیر نہیں کرتے بلکہ کچھ ہوش و خود کی بھی باتیں کرتے ہیں:

خود را ولے تابش دیگرست  
منی گرجہ نمینے گوهرست

ہ پیرانش ایمنی نفس گاہ  
بدانش توان داشت آئین گاہ

ہو بستی را گشاد از خود  
سیر مرد عالی مباد از خود  
خود کی اس مرد ستائش کے بعد وہ کچھ مغرب کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔  
پلنگین پوشاں در ایمنی ابھیں  
چمن گزہوں برقص اندوہں چرخ زلی

خود کردہ در خود غمخوری دگر  
دل از دیدہ پردفتہ غمخوری دگر

نہ گنجے کہ بیفش بہ ویرانہ رخت  
در آفتاب طریح پردی خانہ رخت

خود، نفسیں تخلیق ہے، یہ فلسفہ زردشتیوں کے یہاں بھی اور نوافلاطونی صوفیا اور ان کے حکمائے مشرق  
کے یہاں بھی جو یونانی فکر سے متاثر تھے مثلاً بوعلی سینا وغیرہ سب کے یہاں ہے چنانچہ خود پر نور  
و خدا تو خدا شناسی کی دلیل ہے۔ جیسا کہ غالب خود پرستی ایک شنوی میں کہتے ہیں:

فرہنگ خود فرقا ایزدوست  
خدا ہاشامی ز نامر زلیست

لیکن انھوں نے بات اتنی ہی نہیں کہی ہے۔ جو بات ظہور کرنے کی ہے وہ یہ کہ اس زمانے میں خود کا ظہور ایک نئی طرح سے ہوا ہے اور عقلی، الہائی، چشم تماشا کی حد سے ایک نیا طور حاصل کر رہی ہے۔ یہاں وہ مراکچ مغرب کے علوم و فنون کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ یہاں ہمیں غالب کے اسی شعور سے تعلق ہے۔ خود کے اسی نئے ظہور نے غالب کی تخلیق کو ایک نئی وسعت، ایک نئی بلندی اور پرواز بخشی اور یہ بڑی بد نصیبی ہے کہ ہمارے گوروں کے غالب علم غالب کے اس فارسی کے کلام سے نا آشنا ہیں جس میں ان کے اس نئے تخلیق کا بحر پور اظہار ہوا ہے اور جس کا ایک بجا کھٹا حصہ وہ بھی بڑھا پے کے چٹکے اور غرافت کی صورت میں اردو کی شاعری میں ملتا ہے۔ یہاں ہم ان کی اس تمام فارسی شاعری کو معرض بحث میں نہ لائیں گے اور نہ اس پر کوئی تبصرہ کریں گے، اس دور کی شاعری میں غالب نہ تو خیالی پرست رہتے ہیں اور نہ اس قدر قدروں میں کہ خارج کی دنیا بالکل بیکہ ہو۔

ظنیانہ حیثیت سے تو دنیا بیکہ ان کی نظر میں ہوشیار رہی کیوں کہ وہ لاموجود الاظہر کے حامل تھے۔ اس نظریے کے تحت عالم ذات العزمت کی صفات کا ایک منظر ہے۔ اس کا اپنا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے۔ غالب نے، اپنا یہ عقیدہ کبھی تبدیل نہ کیا۔ لیکن اس دور میں جب کہ علوم و مظاہر کے کارنامے پر انھوں نے تفرقہ ڈالی ایک شہر انھیں اپنے اس عقیدے میں ور آتا ہوا نظر آتا ہے اور جس طرح اردو کی غزل کے ایک ظہور میں وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں:

جب کہ نہ ہی نہیں کوئی موجود

ہر یہ ہمارے خدا کیا ہے؟

سبز و گل کہاں سے آئے ہیں

اور کیا بھیڑ ہے، ہوا کیا ہے؟

یہ بدی ہمارے لوگ کیسے ہیں

طرز و رسوم و لوا کیا ہے؟

اسی طرح فارسی کی غزل میں عدم کے مقابلے میں وجود پر اور اندیشہ خزاں کے مقابلے میں طوفانی ہمارے ان کا تخلیق زیادہ پر گشتا ہوتا ہے۔

ہمناہ رنگیت دہری بزم بہ گردش

ہستی ہر طوفانی بیدارست خزاں بیچ

یہ تبدیلی جوان کے مشاہدے کی وسعت سے تعلق رکھتی ہے گلشن کے سفر کی وہی ہے جو ان کے

لیے بمنزلہ ایک روحانی معراج کے تھا،

مژدہ صبح دہلی تیرہ شاہنم دادند  
شیخ کشتہ و زخوشید لٹانم دادند  
رُخ کھو دند و لب ہرزہ سرایم بستند  
دل رچھو دند و دو چشم گمرانم دادند

رقم کہ کھجی رتھانہ براگنم  
دہ برج رنگ و بر نیلے دیگر اگنم  
دو جو اہل صومہ فقیر نظارہ نیست  
ناہید را بہ زمرہ لڑ سطر اگنم  
باددیاں زکھوۂ بیدلو اہل دلی  
سرے زخویشتی بدل کافر اگنم

اس سز نے ان کی چشم تماشا سے نہ صرف کھجی اور عجاہات کو رُخ کیا بلکہ ان کے حلقہ کو بھی  
مترزل کیا:

دستجو گفتانی ہائے رحمت دیدہ ام  
خندہ بر سبے برگی توہین طاعت ی کنم  
کہدہ ام ایمانی خود را دست مرز خویشتی  
ی تراشم بیکر لڑ سگ و عہادت ی کنم  
سگ وخت لازمہ ویرانہ ی آرم ہر شہر  
خانہ دہ کوئے ترسایاں عہادت ی کنم

علامہ اقبال "جاوید نامہ" میں لہذا تعارف و شواہد جہاں دوست سے بہ توسط مدعی۔ ان الفاظ میں  
کراتے ہیں:

حرف ہا اہل زبیں رندانہ گفت  
محد و جنت را بُت و بُت خانہ گفت

لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسلمان زادہ کافر مبرا جس کی گرم رشتہ داری سے مسجد و بُنت، خانہ اور خانقاہ و حیدر، ایک دوسرے سے اپنے بعد آنے والے شعر کے لیے سلمان گج کھڑی بست کم چھوڑ گیا ہے۔ غالب جس کا دل ایک اہرستان رنگ و بو تھا اس کی بنڈاں پر سستی اس کی انسان پر سستی سے ایسی متھنمی کر ایک کی مثال دوسرے کا آجہنہ تھا:

غالب الف جہاں علم و عدت خود ست

لہجہ بر فرد و گر الا نوشتہ ایم

چنانچہ یہ اسی اتحاد کا نتیجہ تھا کہ وہ بیچارہ ہستی کو انسان ہی کے دم خم سے ہانا اور جو کچھ کہ پردہ ہستی میں ہے اس کو بھی وہ انسان ہی کی ہاک و آسنی کی داستان بناتا:

ز ما گرم ست ای بیچارہ بنگر شور ہستی را

قیامت ہی دہلا پردہ عاکی کہ اسان شد

لغات انگیری انداز سنی ہاک را تادم

ہ پیراہن نمی گنجد گہاے کہ دلاں شد

سراپا دستِ غوثیم از ہستی ہ ہی ہدسی

نفس ببدل دم شمشیر و دل وہ سونہ پیکان شد

یہ چند اشارے ہیں جو ان کی شاعری کے انقلابی تصور کو ابھارنے کے لیے پیش کیے گئے ہیں۔ ورنہ فارسی کا دیوان تو اس قسم کے اشارے سے بھرا پڑا ہے کہ ہمیں یہ فراہمی رنگ، عقد کے لیے طاق لیاں کا نقش و نگار بنا رہے ہیں تو کہیں قلم آرزو سلے جو صنگی سے وہ ہار ہو کر خود اپنے ہی خوبی دل میں نوکِ خار ڈبو کر کافوریا باطنی صراحت گھر رہے ہیں اور جب طوط کدہ نیلا میں ہوتے ہیں تو یہ جناحات پھٹنے میں آتی ہے:

ز بُنت بندگی، مردم آزاد کن

جہاں ہ یک خانہ آباد کن

رہائی:

دارب ہ جانیاں دل خرم وہ

وہ دھوئی جنت آشتی ہاجم وہ

شہاد پسر نہاشت ہاش از مت

آں مسکن آدم بہ بنی آدم وہ

اب تک ہم نے تاریخی منظر کے جس تعمیر پر پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے بشمول عرصہ پہلے جہاں ہم نے ان کے تعمیر قریب کے بغیر ممکن نہیں، اس سے متعلق غالب کی آوازِ بیک کا کچھ احوال ہم نے ان کے اشارے سے پیش کیا اور ان کے اس شعر کی تفسیر کی:

آرامش نہانہ ز بیدار کردہ اند

برخوں کہ ریخت عازہ روئے زمین شناس

اب ان کی اسی غزل کے دوسرے شعر کی قدرے وضاحت مطلوب ہے:

بے غم نہاد مرد گمراہی نمی شود

ذہاد ہر خاطر اند گمراہی شناس

ہم نے شروع میں یہ بات بھی ہے کہ ہر چند کہ نظامِ کمز مٹ رہا تھا اور کچھ تعمیر نو کے مادی وسائل بھی میلا کیے جا رہے تھے لیکن جہاں نوہنوز نا آفریدہ تھا، ہاں تصور و ہر کی طاقت سوادِ شب سے ظاہر تھی، لیکن جس صبح کو مشرق سے نمودار ہونا تھا وہ اب انقلابِ زمانہ سے مغرب سے نمودار ہو رہی تھی، کیوں کہ مشرقِ سر پہ زانو تھا۔ طاقت ایک نیا مطلع تلاش کر رہی تھی، اس میں برآمدتِ پیر تھا۔ جو جنبش و حرکت کہ کبھی سوسائٹی کے طبقے سے نہیں بلکہ خارج سے پیدا ہوتی ہے وہ برمی تباہی و بربادی بھی لاتی ہے اور اس کا عمل مادی اور اعتراضی ہونا ہے تاریخ کے عمل پر گتہ چسبی ہے سو ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ متبادل صورت کے مقابل آتا ہے۔ اس کی کوئی متعلق ہوتی ہے، غلامی برصغیر کا مقدر تھا، نہ صرف سیاسی اسباب کی بنا پر بلکہ سماجیاتی اسباب کی بنا پر بھی۔ اور اگر اب بھی مشرق نے ان سماجیاتی اسباب کو رخ نہ کیا تو صرف سیاسی وحدت اس کی آزادی کی ضامن بنوے نہیں رہ سکتی ہے۔ لیکن یہاں یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ جلد ہی غلامی اور کجبت کے خواہ کچھ ہی اسباب کیوں نہ رہے ہوں انگریزوں کو استحقاقِ قسط کا نہیں چہنچا تھا۔ استحقاق برصغیر کو اپنی آزادی کا تھا چنانچہ جہاں گمراہی اور جب کبھی بھی برصغیر میں انگریزی حکومت کے حکومت آزادی کی جنگ لڑی گئی اور اس سلسلے میں جو کچھ بھی جدوجہد کی گئی ہے وہ برحق اور دلیلِ ثب الوطنی تھی۔ لیکن کیا یہ ایک چھڑاتی موقع ہے، یا یہ کہ اس میں کچھ ایسی مقبولیت بھی ہے جس نے جنگ آزادی کو لڑنی قرار دیا۔ برصغیر میں دہلوی قوم، آریہا، سارنہ، کنگا، مثل، افغان سب ہی حملہ آور ہوئے لیکن انھوں نے اپنا اسے وطن بنالیا، اور جو کچھ دولت اپنے قبضہ پر



صرف کی اس سے مستحق نہیں کے لوگ جو تھے، انگریزوں کی حیثیت اس سے بالکل مختلف تھی، انہوں نے اپنے ملک کی سیرانی کے لیے اسے ایک ذریعہ بنایا اور ان لڑائیوں کے خرچے کا بھی بوجھ برصغیر کے کندھے پر ڈالا، جروس، چین، ایران، افغانستان اور برما کو زیرِ نگیں کرنے کے لیے روسی گئیں۔ برصغیر کی دولت کو ہر دور میں خواہ وہ لڑائی کوئی نہ کا دور ہو یا واران ہسٹنگز اور ویموزی کا، انگریزوں نے اس طرح ڈوبا کہ یہ کنگال ہو گیا۔ نہ صرف اس طرح سے کہ یہاں کی دستکاری کو ختم کر کے، اسے اپنی مصنوعات کے لیے ایک مارکیٹ بنایا، بلکہ اپنی مالیاتی پالیسی کو جبر و استبداد پر قائم کیا، چنانچہ اس بات کا مستحق خود لارڈ ویموزی تھا کہ ”مجھے اس امر کا پورا یقین ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں کان کی وصولیائی کے لیے ہر برطانوی سولے میں جبر و استبداد کو دوبارہ دکھا جاتا ہے“ اور تاریخ کو اس بات کی پوری طرح شاہد ہے کہ انگریزوں نے خودداری کی بے دخلی، نیلام، حلقہ داری کے اقدام اور الحاق ریاست سے متعلق جتنے بھی قوانین بنائے وہ سب کے سب ان کے اسی مالیاتی پالیسی کے تابع تھے کہ برصغیر سے جبراً دولت سمیٹی جائے۔ اس کا جو اثر برصغیر کی زندگی پر مرتب ہوا اس لیے یہاں کی زندگی میں ایسا زہر گھول دیا کہ غم ہی انسان کا سوا رہ گیا۔

غیر حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں

موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پانے کیوں

طالب کی شاعری میں اس دلدل اور جوش کے حل اگر غم جو تعمیر حیات سے تعلق رکھتا ہے، غم و اندوہ کا فقر بھی ملتا ہے، ہر چند کہ وہ اس سے بھی تعمیر حیات کا کام لیتے ہیں۔ میں اس وقت فلسفیانہ بحث میں پڑنا نہیں چاہتا کہ شوہنار غم کو جو ایک حقیقی قوت یعنی شعور میں گھرائی پیدا کرنے کا وسیلہ تصور کرتا ہے، وہ کس حد تک درست ہے۔ میں تو طالب کے اس خیال کا ہنسنا ہوں۔ ج:

بے غم خیال مرد گرا ہی نمی شود

اور اس غم کی ہزار صورتیں ہیں۔ طالب اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں جس کا خلاصہ (۱) یہ ہے کہ یہ کیا حیوان کی زندگی ہے کہ کھاپی کر سدا۔ مالا کہ جو بے غم شکم بڑی کا ہو۔ صاحبان تنگ و ناموس کو ہزار طرح کا غم لاحق ہوتا ہے چنانچہ ان کے غم کو بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہیے اور اسے تمام تر ان کی شخصی صومیل پر مبنی نہ کرنا چاہیے۔ ان کے غم میں ایک بے نامہ ساری حقیقت اور ”مناکافی“ یعنی شخصیت کی عدم تکمیل کی بھی ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ اس غم سے کوئی بھی دانا بے نیاز ہو سکتا ہے۔ چنانچہ طالب اپنے اس غم سے تحقیق فی کا بھی کام لیتے ہیں:

یارب ز جنوں طرح نمی در ظلم رہی

صد بارہ در کالبد دیوار و درم رہی

از صبر جہاں تاب امید نظرم نیست  
 ای وقت بد از آتش سوزی بمرم رن  
 مرمت سے لذتِ مردم، بخرام کر  
 دلی شیشہ دل بگنیں و دہ رگنم رن  
 ای سوزِ طبعی نگہاں و نظم  
 مد شطِ بیفتار و بہ منزلِ ہررم رن

لیکن یہاں ہم ان کے اس غم سے بحث نہیں کر رہے ہیں، یہ غم تو ان کی اس گدا گلی دل کا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی تخلیقی قوت کو ابھارتے اور اپنے موضوعِ سخن سے اتحاد کامل پیدا کرتے۔ اس غم کے علاوہ غالب کو ایک دوسرا غم دور نگاہ کا بھی تھا، اپنے لی کی ناہماری اور زمانے کی اس سطح پروری کا بھی تا جہ انہیں ناکوں کی خوشنماہ اور شاد دہش کرنے پر مجبور کرتا یہ غم غالب کو اپنے ماحول کے غم سے جھٹے میں ڈالتا۔

یہ عمومی غم جو اقتصادی تباہ حالی سے پورے برصغیر پر بھی چھایا ہوا تھا، اس حقیقت کو ہر ذہنی شعور پرواضح کر دیا تھا کہ نئے خیالات کی جو غم پریزی مغرب نے کی ہے اور جو روشنی وہ نئے علوم و فنون کی لایا ہے اس سے مشرق اس وقت تک مستحکم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ انگریزوں کی غلامی کے جوڑے کو اتار نہ پھینکے۔ ”اسبابِ بظوت ہند کا حال سب کو معلوم ہے، میں اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتا۔ انگریزوں کی لوٹ کھسوٹ اور جبر و استبداد سے نہ صرف کسان، زمیندار، صنعتکار، دستکار اور بڑانا دانشوروں کا طبقہ تباہ حال تھا بلکہ واپان ریاست بھی حقیقی ورثا کی عدم موجودگی میں کسی کو متبہی کرنے کے حق سے محروم ہونے کے باعث اس سے پتہ مانگے ہوئے تھے اور جب ریاستوں کا اتفاق ضرور ہوا، تو اس آتشیں مواد کو اور بھی اشتعالک ہوتی جس نے بالآخر قومی بظوت کی صورت اختیار کی۔ ان حالات کے پیش نظر اس وقت غلامی کے جوڑے کو اتار پھینکنے کا عمل برصغیر کی ترقی کے لیے اتنا ہی ترقی پسندانہ تاریخی عمل تھا جتنا کہ انگریزوں کی عملداری کے مثبت پہلوؤں کی ہمدردی و قیمت کو سمجھنا اور اس سے فائدہ اٹھانا۔ آج اس قومی بظوت پر اس قسم کی رائے زنی کرنا کہ وہ قبل از وقت، تھوڑا یا یہ کہ جاگیردارانہ مفاد کی حامل تھی اس کی تکرروری اور حکمت کا تبصرہ ہے نہ کہ اس کے تاریخی عمل کا۔ اس کا تاریخی عمل تو بغیر کسی چیلن و چرا کے ترقی پسندانہ تھا، ایسی صورت میں ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ اس قومی بظوت میں غالب کا رویہ کیا تھا۔ بظوت کے فروہ ہونے کے بعد غالب نے بسلسلہ الزام بظوت اپنے رویہ کی جو وضاحت کی ہے اس میں

الزام بنات سے برہات کا پہلو اس قدر غالب آگیا ہے کہ یہ ایک عمومی سی رائے بن گئی ہے کہ ان کا دل باہیوں کے ساتھ نہ تھا۔ چنانچہ اس سے پہلے کے معامین میں میں قطع نظر میں نے ہی اعتبار کیا تھا۔ لیکن آج اس قطع نظر کو میں اس پہلو سے مسترد کرنا چاہتا ہوں کہ غالب کے سارے احوال سے واقف ہونے کے باوجود ہم اس بات کو پہلے کیل اشائیں کہ ان کا دل باہیوں کے ساتھ نہ تھا۔

کیوں نہ مروجہ حیثیت سے دورانی بنات سے پہلے ان کے حمل اور اس الزام کا جائزہ لیں جو انگریزی حکومت کی طرف سے ان پر عائد کیا گیا اور اس مسئلے میں یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ کسی شخص کو اس کی اپنی رائے کی روشنی میں نہیں بلکہ دوسروں کی رائے کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم اس مقدمے کا جائزہ لیں، چند باتیں بطور مہلویات اپنے ذہن میں رکھنی چاہئیں کیوں کہ حمل کی مہلت کو بغیر محرکات کے دریافت نہیں کر سکتے۔ غالب، بہادر شاہ ظفر کے عہد، عدم اور مشرب پارک ۱۸۵۰ء میں ہوئے اور ۱۸۵۳ء میں دہلی کی ولایت کے بعد وہ نہ صرف بہادر شاہ کے استاد بلکہ ان کے ولی عہد مرزا محمد سلطان عجم فراہی و مرزا عرف مرزا قزو کے بھی استاد مقرر ہوئے اور اس مسئلے میں ہمارے دوسرے سالانہ اور اگر اتنا نہیں تو کچھ نہ کچھ ضرور لگ سے پاتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں وہ لاکھنؤ عبدالکبیر جنوں کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”مشاعرہ ہاں شہر میں کہیں نہیں ہوتا۔ قصہ میں شہزادگان تصویر جمع ہو کر کچھ غزل خوانی کر لیا کرتے ہیں۔ میں کبھی اس مجلس میں جاتا ہوں کبھی نہیں جاتا اور یہ صحبت چند روزہ ہے اس کو دوام کہاں، کیا معلوم ہے اب نہ ہیں اب کے ہر آئندہ نہ ہو۔“

کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ مغل سلطنت کا وہ اٹھان جسے انگریز اپنی سیاسی مصلحتوں کی بنا پر باقی رکھے ہوئے تھے، ان کی نظر میں صرف چند برسوں کا مصلحت تھا۔ ممکن ہے کہ ان کے اس خیال کو حکومت اس بات سے پہنچی ہو کہ کبھی اس وقت بہادر شاہ ظفر کے بعد بادشاہ کے قہر کو بڑھانے کے سلسلے پر عہد کر دی تھی، لیکن اس کے باوجود اس سے انکار نہیں، کیا جاسکتا ہے کہ انہیں اس قریب کی جانتا رہ نظر نہیں آ رہی تھی۔

اسباب بنات چند ”میں جہاں اقتصادی استحصال، ہڈائے نظام کی درہی پر زور دیا گیا ہے وہاں انگریزوں کی اس پالیسی پر بھی جو مسیحیت کی جارحانہ تبلیغ اور ایسے رسوم میں مداخلت سے تعلق رکھتی تھی جن کی بجا آوری ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی تھوس کا دورہ رکھتی تھی۔ چنانچہ بہادر شاہ ظفر نے درمیان بنات اپنے قربان میں سنی کی رسم کو بحال کرنے کا بھی اعلان کیا تھا۔

عالم جو ہر قسم کے مذہبی تعصب سے آزاد تھے۔ اُن کے لیے دینی جہاد کا لغو، خواہ وہ انگریزوں کے خلاف جنگ میں لکنا ہی سوڑ کیوں نہ رہا ہو، کچھ بہت اڑا نہ تھا۔ اس کا اہتمام اس بات سے ہوتا ہے کہ سولانا فصل حق غیر آبادی جن سے عالم کے اتنے گھرے تعلقات تھے کہ وہ ان کی جدائی کو برداشت نہ کر پاتے۔ اُن کے بارے میں یہ لکھتے ہیں کہ:

”انھیں اسلام میں تعصب تھا اور انھوں نے اپنی جان اسی تعصب میں دی۔“ (۳)۔

۱۸۵۷ء کی قومی بغاوت کی ناکامی کے اسباب کے بارے میں بہت سی رائیں دی گئی ہیں۔ پنجاب، بنگال، نظام، سندھ، راجستان کے والیان ریاست نے ساتھ نہ دیا۔ کوئی متحدہ کمان نہ تھی، امرا کا جو طبقہ اس کی رہنمائی کر رہا تھا، وہ جنگ اور موقع پرست تھا، وہ ایک پارے ہوئے مقصد کی جنگ لڑ رہا تھا۔ (ہندو نہرو) وغیرہ وغیرہ۔ لیکن بہت کم لوگوں نے اس بات پر غور دی ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی نااتفاقیاں (جہاد شاہ کو یہ شایستگی تھی کہ ہندو رعیت نے ان کا ساتھ نہیں دیا) ذات، پست، قوم قبیلوں اور ریاستوں کی نااتفاقیاں یہ ساری نااتفاقیاں ناکامی کی ذمہ دار تھیں۔ کارل مارکس سقوطِ دہلی پر تبصرہ کرتے ہوئے ۳۰ اکتوبر ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں لکھتا ہے کہ:

”باغی لشکر کی تعداد میں جو کمی واقع ہوئی وہ اُن کے تباہ دس روز تک ہبسم حملہ کرنے اور اس کی وجہ سے بیماری جانی نقصان اُٹانے کی وجہ سے اتنی نہیں ہوتی جتنی کہ ان کے باہمی اختلاف کی وجہ سے۔ باغی لشکر کے بہت سے دستے، ان کے اختلافات کی وجہ سے لوٹ گئے۔ اگر ایک طرف مثل بادشاہ دہلی کے بخیوں کی طرح ان سپاہیوں سے بدول ہو چکا تھا جنھوں نے اُسے مقس کر رکھا تھا تو دوسری طرف ہندوؤں اور مسلمانوں کی نااتفاقیاں اور بُرائی فوج اور نئی حکم کے اختلافات اس قدر زیادہ وسیع ہو چکے تھے کہ باغیوں کی شکست ناگزیر ہو گئی تھی۔“

یہاں اس بات کو ایک بار پھر دہرانے کی ضرورت ہے کہ جس طرح انگریزوں نے صرف اپنے گوروں سے نہیں بلکہ برصغیر کی دیہی فوج کی مدد سے ہندوستان کو فتح کیا اسی طرح انھوں نے اس قومی بغاوت کو بھی اپنی ولایتی فوج سے نہیں جس کی تعداد اس وقت صرف چالیس ہزار تھی بلکہ برصغیر ہی کی دیہی فوج کی مدد سے فرو کیا۔ ہر حال قطع نظر اس امر کے اس نالے میں حب الوطنی کا تصور رکھنا کمزور تھا یہ بات سوچنے کی ہے کہ عالم جو عالمگیر وحدتِ السابیت کا قائل ہو وہ اس مذہبی اور قومی اتحاد سے کیوں کر خدشہ ہو سکتا تھا جو اس نالے میں کم ہونے کے بجائے کچھ زیادہ ہی

بڑھ رہا تھا۔ جہاد کا اسلامی جہاد مولانا احمد سعید نے جامع مسجد پر گاڑ دیا تھا۔ بادشاہ نے مفتی صدر الدین آزاد کے توسط سے اس معاملہ کو رفع دفع کیا (تھور کی صبح و شام) اور یہ زبان جاری کیا کہ یہ جہاد ہندوؤں کے خلاف نہیں بلکہ فرنگیوں کے خلاف ہے۔ یہ سارے مسائل غالب کے دل میں اندیشہ ہائے دور دراز پیدا کرنے کے لیے کافی تھے۔ اب ہمیں ان اسباب پر بھی غور کرنا چاہیے جنہوں نے غالب کو اس قومی بغاوت میں شاہ کا طرفدار بننے پر مجبور کیا۔

انگریزی بخش کے مقابلے میں غالب کی مجموعی آمدنی قلعہ اور وادی علی شاہ کے دربار سے ملنے والی تنخواہ سمیت کئی گنا زیادہ تھی۔ ہر چند کہ وادی علی شاہ کے دربار سے وہ صرف دو سال تک مستفید ہونے لگے کہ وادی علی شاہ کو ۱۵۶۶ء میں معزول کر دیا گیا۔ غالب نے اس مغربی یا لٹاک لودھ کے خلاف جہاں اپنے علم و حصہ کا اظہار کیا (۳) وہاں از روئے وفاداری بعد معزولی بھی مجتہد العصر کے توسط سے ان کی خدمت میں قصیدہ گلو کر بھیجا۔ غالب کا عائذانی تعلق جس طبقے سے تھا وہ طبقہ انگریزوں کے خلاف اس زمانے میں صحت آرا ہو گیا تھا۔ نواب ضیاء الدین، نواب امینی الدین اور نواب ہاشم۔ ان تینوں سے غالب کی عزیزداری تھی اور یہ تینوں ہی دورانِ بغاوت بادشاہ کے ساتھ ہو گئے تھے، ہر چند کہ ان کے نواب بنوانے میں انگریزوں کا بست بڑا پاتہ تھا۔ اس کے علاوہ نواب مصطفیٰ خاں شینٹ مفتی صدر الدین آزاد جنہوں نے بغیر قلعے کے ”بالجھر“ جہاد کے فتوے پر دستخط کیے تھے اور غالب کے یادگار مولوی فضل حق خیر آبادی، یہ سب کے سب باغیوں کے ساتھ ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ نواب سعید الدین حیدر خاں، ذوالفقار الدین حیدر خاں المعروف بہ حسین مرزا، نواب حامد علی خاں جی سے غالب کے بڑے گھر سے مراسم تھے وہ سب کے سب بادشاہ کے ساتھ جنگ میں شریک تھے۔ غالب کے اپنے بھائیے عاشور بیگ کا جوان سال بیٹا احمد بیگ فرنگیوں کے خلاف جنگ کرتے ہوئے مارا گیا۔ ان حالات کے پیش نظر غالب کا دورانی بغاوت باغیوں کے ساتھ ہونا یا بادشاہ کی حاضری میں ہونا صرف مصلحت وقت ہی کو ظاہر نہیں کرتا ہے بلکہ ان کے جذبات کی ہی عکاسی کرتا ہے۔

ان معلومات کے بعد اب ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ دورانی بغاوت میں غالب فی الواقع کس کے ساتھ تھے انگریزوں کے یا قلعہ اور اہل شر کے۔ وہ نواب یوسف علی خاں کو لکھتے ہیں:

”میں ایسا نہ ہو کہ یک ظلم فرنگی تعلق سے میرا گھر لٹ جائے اور میری جان تلف ہو جائے میں بظاہر باغیوں کا دوست لیکن بہ باطن ان سے بیگانہ رہا۔“ ”باطنی بیگانہ و بظاہر آشنا نہ م۔“

قلعہ کو لکھتے ہیں:

”اس فتنہ آشوب میں، کسی مصیبت میں، میں نے دخل نہیں دیا۔ صرف  
اشارہ کی خدمت (بادشاہ ظفر کے اشارہ کی اصلاح کی خدمت) بجالا رہا۔ اور  
ظفر اپنی بے گناہی پر شہر سے نقل نہیں گیا۔“

ان دونوں خطوط میں اگر ایک طرف اس کا اعتراف ملتا ہے کہ دورانی بناوت وہ کھلے میں جاتے رہے  
تو دوسری طرف اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ قطع معلق کرنے میں جان و مال کا خطرہ تھا۔ ہمیں  
یہاں صرف پہلے حقے سے غرض ہے کہ جان و مال کا خطرہ تو معلق قائم رکھنے سے بھی تھا۔ جیسا  
کہ بعد کے واقعات سے ثابت کیا۔

جہاں تک ان کے کھلے میں حاضری دینے کا معلق ہے اس کی تصدیق خارجی ذرائع سے بھی  
ہوتی ہے۔ روزنامہ عبداللطیف (مرتبہ: عتیق نظامی) میں ۱۳ مئی ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں لکھا ہوا ہے کہ:  
(ترجمہ)

”مجموعہ کہ بادشاہ کو اصلاح ملنے کا خیال ہوا۔ فرالدولہ مرزا امین الدین احمد  
خاں بہادر و نواب مرزا ضیاء الدین احمد خاں بہادر، نواب میر حامد علی خاں،  
میاں نظام الدین، نواب حسن علی خاں، نواب احمد علی خاں اور نجم الدولہ  
مرزا امجد اللہ خاں و مفتی صدر الدین خاں و کرم علی خاں، ارواٹ علی خاں،  
نواب بدیع علی خاں و غیرہ ایوان ظاہری میں آداب بجالانے کے لیے حاضر  
ہوئے، ان میں یوسی سے سرحدی حاصل کی اور ان میں سے ہر ایک نے  
ایک ایک خرمرہ نذرانے میں پیش کیا۔ بادشاہ کے حکم سے ہر روز کی  
حاضری کے لیے مرتبہ خانہ زلوازی سے یہ لوگ ہر روز ہوتے اور نواب مرزا  
امین الدین احمد خاں کو گھنٹہ رانی کا پاپہ لگایا جاتا تھا۔“

غالب نے اپنی اس حاضری کو جھٹلایا نہیں ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ میں شہر کی خدمت بجالانے کے لیے  
جایا کرتا تھا۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا وہ صرف شہر کی خدمت بجالاتے (یہ جملہ بھی بڑا ذو معنی ہے)  
یا کچھ اور خدمات بھی ان سے عہدہ میں آئیں۔

روزنامہ عبداللطیف میں ۱۱ اگست ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں یہ درج ہے:  
”نجم الدولہ مرزا امجد اللہ خاں غالب نے ایک قصیدہ بادشاہ کے حضور میں  
پڑھا کہ سنایا اور عظمت و سب قہ کیا۔“

اور روزنامہ جیہان لال (دلی کی صبح و شام۔ مرتبہ: حسن نظامی) میں ۱۳ جولائی ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں یہ  
درج ہے کہ:

مرزا نوش اور کرم علی خاں نے انگریزوں پر فتح (فتح آگرہ) ہانے کی خوشی میں قصائد پڑھ کر سنائے۔

عالم نے اپنے خطوط میں نہ تو کہیں کسی قصیدہ پڑھنے کا ذکر کیا ہے اور نہ اس سے برادرت چاہی ہے، اس لیے مجبوراً عالم کے وکلاء انگریزی رائج کے وکلاء بھی اس سلسلے میں خاموش رہے ہیں۔ لیکن چوں کہ انہوں نے سبکدھارے کے الزام کو "مظنہ منصف" قرار دیا ہے۔ اس لیے بیشتر بحث اسی سلسلے میں ہوتی ہے۔ اب اس کا قضیہ طالعہ ہوا:

عالم کے ایک خط کی نقل بنگال کی صورت میں جو سید حسین مرزا کے نام لکھا ہوا ہے علی گڑھ میگزین کے عالم نمبر ۸، ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا ہے۔ وہ اس خط میں لکھتے ہیں:

"اب میرا دو کمنو۔ ہنگام نہیں، پکڑ نہیں گیا، دفتر قلعہ سے میرا کاغذ نہیں نکلا۔ کسی طرح کی بدولائی اور نمک حرامی کا وہ جہد مجھ کو نہیں لگا۔ یہاں ایک اخبار جو گوری شکر یا گوری دیال یا کوئی اور خدر کے دلوں میں سمیٹتا تھا اس میں ایک خبر ایک اخبار لے یہ بھی لکھی تھی کہ خدائی تاریخ میں اسد اللہ خاں عالم نے یہ سب کچھ کر گزرانا،

ہ رز رز رز رز سکھ سکھ سکھ سکھ  
سراج احمدی بہادر شاہ عالمی

مجھ سے چند الکلمات صاحب گھنٹہ لے چوچا کہ یہ کیا لکھا ہے۔ میں نے کہا کہ غلط لکھا ہے۔ بادشاہ ظافر، بادشاہ کے بیٹے ظافر، بادشاہ کا نوکر ظافر، خدا جانے کس نے کہا۔ اخبار نویس نے میرا نام لکھ دیا۔ اگر میں نے کہا کہ گزرانا ہوتا تو دفتر کا وہ کاغذ میرے ہاتھ کا لکھا ہوا گزرتا اور آپ جا ہے حکیم احمدی اللہ خاں سے پوچھیے۔ اس وقت تو وہ چپ رہا۔ اب جو اس کی بدلی ہوئی جانے سے دو بختے پہلے ایک فارسی روکاری لکھوا گیا کہ یہ شخص بادشاہ کا نوکر تھا اور ان کا سب لکھا شاہدار سے نزدیک ہٹیں پانے کا مستحق نہیں۔"

گوری شکر کا روزنامہ شائع نہیں ہوا ہے کہ اس کا حوالہ دیا جائے۔ ایک راجہ رام ذکر عالم میں لکھتے ہیں کہ

"خدر کے زمانے میں ایک جاسوس گوری شکر نے انگریزوں کو خفیہ اطلاع دی تھی کہ ۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء کو جب بہادر شاہ نے دہلی پر کیا تو مرزا عالم نے یہ سب کچھ کر ایک پرچہ لکھا اور حضور میں گزرانا،

## ہر روز روزِ کعبہ سٹانی سراجِ اہلِ ہند ہند شاہ سٹانی

ایک رام نے اپنے حوالے میں دستاویز فاران ڈپارٹمنٹ متعلق ۱۸۶۶ء (۳۰-۳۴) کی نشاندہی کی ہے۔ اس کے بعد وہ غالب کے مولد بلاخط کا القباس پیش کرتے ہوئے یہ قہر کرتے ہیں کہ جس مذکورہ نکلے کو گوری شکر جاسوس نے غالب سے منسوب کیا وہ غالب کا نہیں بلکہ ذوق کے شاگرد حکام رسول ویرانی کا لکھا ہوا ہے اور اس کی تصدیق صادق الاخبار (دہلی) کی اخلاص ۶ جولائی ۱۸۵۷ء سے ہوتی ہے۔ چنانچہ اس طرح سے انہوں نے غالب پر ایک نکلے کا الزام اُٹا دیا۔ لیکن غالب پر صرف ایک نکلے کا الزام نہ تھا۔ ان پر دو نکلوں کے لکھنے کا الزام تھا۔ غالب چودھری عبدالغفور کے نام لکھتے ہیں:

”نکلے کا دار قومیہ پر ایسا چلا جیسے کوئی چھرا گرا پر کس سے کھولے۔ کس کو گواہ لگا۔ یہ دونوں نکلے ایک ہی وقت میں لکھے گئے تھے۔“

غالب کا خیال تھا کہ یہ دونوں نکلے اس وقت لکھے گئے تھے جب ہندو شاہ کی تخت نشینی ۱۸۵۷ء میں ہوتی تھی۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس تھی۔ ایک نکلے جوں سے منسوب تاہم ۶ جولائی ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں لکھا جواہر لعل نہا کے روئے گئی بات دوسرے نکلے کی جو جیون لال کے روزنامے کے قلمی نکلے میں ہے۔ اصل مسئلہ اسی نکلے کا ہے۔ جیون لال کے روزنامے کا ترجمہ سرہارن مسکات کے لڑکے تصدیق مسکات نے کیا تھا۔ خواجہ حسن نظامی نے اسی انگریزی ترجمے سے اس کا اردو میں ترجمہ کرایا تھا جو خدو کی صحیح و ختام میں موجود ہے۔ اس ترجمے میں وہ نکلے نہیں ہے جسے جیون لال نے اپنے قلمی نکلے میں غالب سے منسوب کیا ہے۔ مسکات کے حوالہ ان سے غالب کے ترجمے کے مراسم تھے۔ ممکن ہے اس وجہ سے اس نے حذف کر دیا ہو۔ ہارس کے پاس جیون لال کا جو قلمی نسخہ تاہم کسی طرح ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی کے ہاتھ لگ گیا۔ چنانچہ انہوں نے معارف (نومبر ۱۹۵۸ء) کے پرچے میں اس نکلے کو پیش کرتے ہوئے اس پر ایک سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہ عہدت وہیں سے نقل کی جاتی ہے۔

(روزنامہ جیون لال قلمی مملو کر ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی) ۱۹ مئی ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں:

”ہندو شاہی منہج ہوا۔ مولوی قاسم علی خانیدار نے حاضر ہو کر ایک نکلے جلوس و دہانت تخت نشینی حضور میں گزارا۔“

نکلے روزِ برسم و روزِ ہند شاہ ویں پناہ

قلمی سٹانی سراجِ اہلِ ہند ہند شاہ



اس پر اور شاعروں نے بھی نکتے لکھے:

نکتہ صاحبزانی زو جانیوالہ

غلّی سُجائی سرت اندھی بہادر شاہ

دوسرا نکتہ:

ہ زو زو نکتہ نصرت طرزی

سرت اندھی بہادر شاہ غازی

دیگر نکتہ شعر مرزا نوشہ:

ہ زو آفتاب و قرۃ ماہ

نکتہ زو در جہاں بہادر شاہ

ہمیں اس آٹری نکتے ہی سے سروکار ہے جسے جیلانی لال نے مرزا غالب سے منسوب کیا ہے:

ہرند آفتاب و قرۃ ماہ

نکتہ زو در جہاں بہادر شاہ

تاوئے کہ کبھی افشار یاد دوتا ہے کی دوسرے اس نکتے کا بھی الزام غالب کے سر سے نہ اٹھ جائے یہ نکتہ غالب ہی کے سر پہ چھا ہے۔ کہیں کہ اس کی زبان بھی اور نکتوں سے مختلف ہے۔ ج:

ہرند آفتاب و قرۃ ماہ

اس میں جو تخیل ہے وہ کسی چھوٹے شاعر کو نصیب نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہاں تو ہمیں حظایہ سے بحث کرنا ہے کہ اس نکتے کے تخیل سے۔

غالب پر جس دوسرے نکتے کا الزام تھا وہ بھی نکتہ شاہ۔ غالب نے اپنی برأت میں بہت باتیں پاقلہ مارے بالاخر شک ہمارے یوسف مرزا کو یہ کھینچے پر مجبور ہوئے۔

”میں نے نکتہ نہیں کہا اور گویا تو اپنی جان و حرمت بھانے کے لیے، یہ گناہ نہیں ہے اور اگر گناہ بھی ہے تو کیا ایسا سنگین ہے کہ محکمہ سطر کا اشتہار (مضموک) بھی اُسے عطا نہ سکے۔ سبحان اللہ! گولہ انداز کا بارود بتانا، (یہاں شاید اشارہ کا لے حال گولہ انداز کی طرف ہے) اور قہیں لگانا، اور رنگہ گھر لود میگزین کا لوشا صاف بھانے اور شاعر کے دوسرے صاف نہ ہوں۔ ہاں صاحب گولہ انداز کا ہستی دوا گار ہے اور شاعر کا سال بھی ہاندا نہیں۔“

میرزا آفتاب و قمرہ  
نکندہ در جہاں بہادر شاہ

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اگر یہ سب ہائیں غلط تھیں، قبول غالب مطلقاً محض تھیں تو میران پر انگریزوں کی طرف سے یہ حساب کیوں نازل ہوا کہ نہ صرف ان کی پیشی اور عظمت بند کر دی گئی بلکہ بد قح ان کا قصیدہ بھی لوٹا دیا گیا اور انھیں ملاقات سے بھی محروم رکھا گیا۔

۱-۱۰

غالب عظام حوث بے خبر کے نام لکھتے ہیں:

میرا حال نیچے لہڑ کننگ صاحب نے بد قح دہلی میرا قصیدہ مجھ کو واپس بھیج دیا۔ صاحب سکتے نے مجھ سے کہہ دیا کہ تم ایام خرد میں بادشاہ باغی کے مصاحب رہے اب گورنمنٹ کو تم سے راہ و رسم امیر شہنشاہ منظور نہیں۔ ناچار چپ بردہا۔ بے حیا ہوں۔ لہڑ انگلی صاحب بہادر کے وقت میں پھر موافق معمول قصیدہ شہد کے مقامات پر بھیج دیا۔ ۱۳ فروری ۱۸۶۳ء حال کو قصیدہ مع عرضداشت ارسال کیا، آج تک کہ نہ ملتا ہے جواب نہیں پایا۔ بلکہ جو موافق موافقت، رسم قدیم کا حاصل میں نہ آتا خاطر آشوب کیوں نہ ہو۔

دوسرا خط:

"۱۸۶۰ء میں لہڑ صاحب بہادر نے میرٹھ میں دربار کیا، صاحب محشر بہادر دہلی، لہالی دہلی کو ساتھ لے گئے۔ میں نے کہا میں بھی چلوں۔ فرمایا کہ نہیں۔ جب (لہڑ صاحب کا) لشکر میرٹھ سے واپس آیا میں موافق اپنے دستور کے روزہ دو لشکر حیم میں گیا۔ میر صاحب سے ملنے کے لیے میں سے اپنے نام کا گھٹ صاحب مکر تر بہادر کے پاس بھیجا۔ جواب آیا کہ تم خرد کے دھن میں بادشاہ باغی کی خوشامد کیا کرتے تھے۔ اب گورنمنٹ کو تم سے ملنا منظور نہیں۔ میں گوانے میرم اس حکم پر مستوع نہ ہوا۔ جب لہڑ صاحب بہادر لکھتے تھے میں نے قصیدہ حسب معمول لکھ کر بھیج دیا۔ مع اس حکم کے واپس آیا کہ اب یہ چیزیں ہمارے پاس نہ بھیجاؤ۔ میں مایوس مطلق ہو کر پشاور بہادر عظام شہر سے ملنا ترک کر دیا۔"

غالب لاٹھ برہان (مطبع فرنگور ۱۸۶۳ء) کے دہا ہے میں لکھتے ہیں:

نور ستم آباد دہلی کینج کاٹانہ چوں قصور دیدار خانہ از حسن و حرکت اثر  
نذاشتم۔ اگرچہ یہ بند نبودہ ام لایا ہے گزند نہ بودہ ام۔"

اس جملے میں جو یہ بات بھی کہنی ہے کہ اگرچہ میں مفید نہ رہا لیکن میں بے گزند بھی نہ رہا۔ وہ کس  
ناتانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس ناتانے سے جب کہ باغی فکروں نے دلی کو فتح کیا، یا اس ناتانے سے  
جب کہ عاکیوں (انگریزوں) نے دوبارہ دلی کو فتح کیا۔  
عالم دستونوں کے ابتدائی حصے میں یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ۔

سبب میں نے یہ محسوس کیا کہ باغی فکروں کا یہ سیلاب خس و خاشاک سے  
رک نہیں سکتا تو مجبوراً جہاں کچھ اور لوگ خانہ نشینی ہو گئے ہیں بھی خانہ نشینی  
ہو گیا۔"

ان کا یہ بیان گوہر کے حوالہ جات کی روشنی میں "بظاہر آشنا باطن بیگناہ" صحیح نہیں ہے۔ وہ سب  
معمول تھے جاتے رہے اور سب تک باغیوں کی حکومت دلی میں قائم رہی ان کو کوئی گزند نہیں  
پہنچی۔ باغیوں سے کوئی گزند پہنچنے کی کوئی مثال انھوں نے نہیں پیش کی ہے۔ باغیوں نے شہر  
کو لوٹا، یہ تو لکھا ہے لیکن یہ کہ انھوں نے عالم کے گھر کو لوٹا یا یہ کہ ان کی کوئی قوتیں کی ہو یہ  
کھیں بھی نہیں لکھا ہے، اس کے برعکس جب وہ باغیوں اور عاکیوں کے تسلط کے طرق کو واضح  
کرتے ہیں تو صاف طور سے دستونوں میں یہ لکھتے ہیں:-

"وہ تین دلی (۱۳ ستمبر تا ۱۸ ستمبر) تک کشمیری دروازے سے لے کر  
چو کہ تک تمام راستے میدان جنگ بنے رہے۔ اگرچہ گلی کا دروازہ بند کر لیا  
گیا تھا لیکن ابھی اتنا حوصلہ باقی تھا کہ دروازہ کھول کر باہر چلے جاتے تھے اور  
کھانے پینے کا سامان لے آتے تھے۔"

لیکن ۱۸ ستمبر کو جب کہ عاکیوں کا (۳) لشکر شہر میں داخل ہوا، تو پھر جو کچھ شہر پر اور خود ان پر  
گزری ہے اس کی روداد انھیں کے الفاظ میں کہتے ہیں۔ چوں کہ عبادت خاں صاحب لارسی میں ہے اور پچھلا  
ہے، اس لیے کہتے ہیں و شواہد بھی چوٹی ہے لیکن معلوم واضح ہے۔

"آوندہ روز کہ بست و ہشتم باو نام (حرم) اوہر نو ہمیں روز ۱۸ ستمبر بودہ نام  
ہاشتہ۔ در آن گوندہ کہ ایسی چہرہ ولا گوندہ (آسمانی) پایہ از پایا لے کثروم  
(برج حربہ) بر کادہ خلدی داشتہ، بخندہ سود (خوشی خندہ والا) در خندہ  
بُور (چمکتا ہوا سورج) در کے از پایہ ہائے پائین خوش (برج منیل) گرفت۔  
(مراد اس سے سورج کے گھمے میں آنے سے ہے) و بر چشم جہاں بینی  
جہانیاں، از تیرگی بیدار دست۔۔۔ عوطا نے زود گفت و گیر در تابدی کوہ

نیز رسید و ہر لڑ بھیم دلی دو نیم شد۔

اس کے بعد سے لڑائی مصیبتوں کا ذکر ہے۔ پانی کا بند ہو جانا (کیوں کہ گلی کو اہل کوچہ نے سرایت کر دیا تھا اور گلی میں کوئی کنواں نہ تھا۔) گھر میں کھانے کا جتنا سامان تھا وہ ختم ہو گیا۔ دو شہانہ روز کے سب بھوکے اور پیاسے رہے۔ روشنی نہ آئی۔ یہ طوطا رہے کہ اس وقت غالب کے گھر میں دو معصوم بچے بھی تھے۔

فریاد از ان زاری و خونابہ فتائی

فریاد از ان خوری و بے برگ و فتائی

فریاد ز بہارگی و خستہ دودنی

فریاد از آوارگی و بے سرو پائی

ایک دن اہلک ابر آیا پانی برسا۔ چادر باندھ کر بچے تنگے میں پانی جمع کیا اور اس طرح لڑائی پیاس بجائی۔ یہ توان کی کیفیت تھی۔ اب جو بھائی کی کیفیت پر ظور کرتے ہیں جو دو ہزار دھم کے واسطے پر ان کے گھر سے رہتے تھے توان کا کلیجہ منہ کو آتا ہے اور پھر ان کی مصیبت کو یاد کر کے لکھتے ہیں:

”نہی قائم گفت زندہ است یا بختی مرد“

۳۱ ستمبر کو مرزا یوسف کا گھر ٹوٹا گیا اور گلی کے لوگوں کو موت کے کھمبات اُپر دیا گیا۔ اور غمگین ہر کے مصنف حسین الدینی (خود کی صبح و شام) کا تو یہ بیان ہے کہ مرزا یوسف انگلیوں کی گولی سے مارے گئے۔

”مرزا امیر اللہ خاں کے بھائی مرزا یوسف خاں جو مدت و روز سے حالت جنوں میں تھے گولیاں کے خود کی آواز سن کر یکایک باہر نکلے اور مارے گئے۔“

غالب اس سلسلے میں یہ لکھتے ہیں کہ جس دن مرزا یوسف کا گھر ٹوٹا گیا ہے اور ان کی گلی میں قتل و غارت کا بازار گرم ہوا۔ ان گوروں نے دیا نے یوسف مرزا اور ان کے بوڑھے و بھائی اور بڑھیا جڑو کو زندہ چھوڑ دیا۔ مگر اس سوچ پر ان کے ظلم کی رفتار رک بھی جاتی ہے۔

”ظہیر ام خاں و درگارش نامہ چوں بدی جا رسیدہ از انعام از دختار بازماند“

۱۵ اکتوبر کو گورے خود مرزا غالب کے گھر میں ٹھکس آئے اور راجہ نرندر سنگھ کے سپاہیوں کا وہ کچھ مفید نہ ہوا اور صرف مرزا غالب ہی کو نہیں بلکہ ان کے ساتھ ان کے دونوں بھائی (عارف کے بیٹے) اور عزیزوں کو بھی اپنے ساتھ گرفتار کر کے کرل بلن کے پاس لے گئے۔ ۱۹ اکتوبر مطابق ۲۹

صفر ۱۲۷۳ھ کو مرزا یوسف استقال کرتے ہیں، ان کا لاش بے گوردہ کنی پٹا رہا ہے۔ گھر کی چادر لپیٹ کر، پاس کی مسجد میں یوں ہی دفن کر دیا گیا۔

تہ خاک ہائیں رخصت نہ ہو  
بجز خاک و دوسر نوختش نہ ہو

غالب کی بیوی نے اپنے تمام زیورات آغاز بناوت میں میاں کالے صاحب کی حویلی میں دفن کر دیے تھے، گوروں نے جب وہ حویلی کوئی تو سارا دھونڈ بھی کھود کر لے گئے۔ اس بناوت میں جہاں غالب کے بے شمار احباب انگریزوں کے ہاتھ مارے گئے وہاں ان کے حقیقی بھائیے ماشور بیگ بھی مع اپنے چول سال بیٹے احمد بیگ کے مارے گئے۔

جب تک انگریزوں کی حمل داری رہی غالب کی طرح پرستار ان غالب بھی اسی بات کی وکالت کرتے رہے کہ وہ قوی بناوت کے دلوں میں طیر جاندار رہے۔ جب انگریزوں کی حمل داری نہ رہی تو کچھ غالب دشمنوں نے یہ کمنا فروغ کیا کہ وہ حکیم احسن اللہ خاں کی طرح انگریزوں کے طرفدار تھے۔

ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ قوی بناوت کے دلوں میں، جب تک دلی پر ہا حیل کا قبضہ رہا غالب طیر جاندار رہے۔ وہ بادشاہ کے ساتھ تھے۔ فتح آگرہ کی خوشی کے موقع پر قصیدہ پڑھا اور ملکہ کو۔ جمال غالب کے دامن سے حب الوطنی کا یہ دھبا دھل نہیں سا ہے۔ بناوت کے فرو ہونے کے بعد غالب نے بے تک اس دلخ کو دھولے کی بڑی کوشش کی۔ لیکن اس کا رنگ اس قدر بخت تھا کہ جس قدر وہ دھلتا گیا اتنا ہی وہ اپنا اثر چھوڑتا گیا۔ وہ ایدہ مشتیں بہادر کے قصیدے میں کہتے ہیں:

خاکا کہ ہودہ ہاشم ہاشمی بہ آشورا

خاکا کہ کردہ ہاشم ترکہ ودا خانی

اور پھر رابرٹ بٹنگری کے قصیدے میں اس الزام کو اوڑھنے ہوئے آئرش کی امید بھی رکھتے ہیں:

وگر خود گنہ گارم، امید وادرم

کہ آئرشم از گوردشت خوابی

غالب نے ایسے سارے مواقع پر پیچیدہ زبان اختیار کی ہے۔ جدلیات سے کام لیا ہے۔ "بظاہر آشنا بہ باطن بیگانہ" کی بات دہرائی ہے۔

"مانا کہ کوئی طیر خوابی نہ کی جو نئے عالم کا مستحق ہوں لیکن کوئی بے وفائی

بھی سرزد نہ ہوئی جو دستورِ حکیم کو برم کرسے۔

(انام پر صحت علی خاں)

یہ چار لیاات ہر جگہ ملتی ہے اس پر وقت مبالغہ کرنا بے سود ہے۔ وہ دوسری دفاواری کے آدمی تھے وہ نول دفاواریوں کو نہا جانے کی کوشش کی لیکن ایک نیا م میں دو تلواریں کب رہی، میں کہ غالب کی شکل آسان ہو جاتی۔ غالب کو بہادر شاہ کی دفاواری صحتی پڑی۔ سرکاری پٹنن تو کسی طرح ۱۸۶۰ء میں تین برس کے بعد بحال ہو گئی۔ لیکن ان کا وہ عفت اور وہ لسر جو گورنر جنرل بہادر کے دربار میں شاہ و بحال نہ ہو سکا۔ ہر چند کہ غالب اپنے دو عین خطوں میں ہمیں اس معاملے میں جھگڑنا چاہتے ہیں کہ وہ عفت اور لسر بھی بحال ہو گیا تھا۔ یہ ان کی مثل تسلیم اور گلاباگ آرزو تھی، حقیقت نہ تھی، میرے اس بیان کی دلیل یہ ہے کہ ہات کے بعد انہیں کوئی بھی عفت گورنر جنرل کے دربار سے نہیں ملی اور نہ وہ گورنر جنرل کے کسی دربار میں اس کے بعد دھوکے گئے۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ ۳ مئی ۱۸۶۳ء کو سردار برٹ منٹگری نے دربار کے تیسرے دن ان کو بلوا کر ایک عفت ایسی طرف سے ان کی انگشت شوقی کے لیے مرمت کیا اور یہ بات ان کی صرف نگین خاطر کے لیے کہی کہ تم انہاں جا کر بڑے دربار سے بھی اپنا عفت لے لو۔

غالب ملشی خیر نرائی کو لکھتے ہیں:

”انا گاہ دربار کے تیسرے دن بارہ بجے (۳ شنبہ ۱۲۴۳ھ) چہرہ اسی آیا اور کہا کہ نواب لفتش گورنر نے پاؤ کیا ہے، پہلے سکر تر صاحب سے دعا پھر نواب لفتش کی خدمت میں حاضر ہوا۔ قصور میں کہا، تمنا میں بھی جو بات نہ تھی وہ حاصل ہوئی یعنی عفت سی عفت اور اخلق سے اخلق وقت رخصت عفت دیا اور فرمایا کہ یہ تمہ کو اپنی طرف سے لڑا و صبت دیتے ہیں اور مزہ دیتے ہیں کہ لارڈ صاحب کے دربار میں بھی تیرا تسر اور عفت کھل گیا۔ انا لے جا۔ دربار میں ہمریک ہو اور عفت ہمیں اس پھوڑے کا برا حال ہو۔ انا لے نہ جا سکا۔“

اسی بات کو وہ خواجہ مخام عفت بے خبر کے خط میں اس طرح لکھتے ہیں:

”۳ شنبہ ۱۲۴۳ھ کو بارہ بجے نواب لفتش بہادر نے مجھ کو بلایا، عفت عطا کیا، فرمایا کہ لارڈ صاحب کے یہاں کا دربار اور عفت بحال ہے۔ انا لے جاؤ گے تو دربار اور عفت بھی پاؤ گے۔ عرض کیا گیا کہ حضور کے ہم دیکھے عفت پایا۔ لارڈ صاحب کا حکم سن لیا۔ میں نہال ہو گیا۔ اب انا لے کہاں جاؤں۔ جوتارا تو اور دربار میں کاسیاب ہو رہی گا۔“

یہاں کہیں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ پھوڑے کی وجہ سے انہاں نے نہ چاہا۔ بلکہ ایک طرح کی بے اعتنائی کا اقرار کیا گیا ہے۔

اب اسی سلسلے کا ایک اور خط ملاحظہ ہو۔ غلام غوث بے خبر کو لکھتے ہیں:-

”لڈو کنونگ صاحب نے بد قح دہلی (غالب نے دربار سے ملامت ہونے کے باوجود ۱۸۶۰ء میں اپنا قصیدہ انھیں بھیجا تھا) میرا قصیدہ مجھے واپس بھیج دیا۔ (مج اس حکم کے واپس آیا کہ اب یہ چیزیں ہمارے پاس نہ بھیجا کرو“ غلام غوث بے خبر) ناچار ٹپ بہہا۔ بے حیا ہوں۔ لڈو ایلین (اینگلین) صاحب ہارسور کے وقت ۶۳-۱۸۶۳ء میں نے ہر موافق معمول قصیدہ شملہ کے مقامات پر بھیج دیا (۵)۔ حکوت تصور بحیثیت دستور قدیم جمعیت سکوتر ہارسور کا خط آیا۔ وہی الشانی کا خذ وہی القاب وہی قصیدیں کلام وہی خوشنودی (اس لفظ خوشنودی سے کچھ وضاحت نہیں ہوتی ہے کہ کیا مراد ہے) اب جو یہ امیر کبیر داکٹر رائے قلم رو ہند (سر جان لڈس ۶۹-۱۸۶۳ء تک جنوری) ہونے میں خدمت ویرنہ ہالایا۔ ۱۳ فروری ۱۸۶۳ء حال کو قصیدہ مع عرضداشت ارسال کیا (۶)۔ آج تک کہ بے تاریخ کی ہے جواب نہیں پایا۔ باوجود سوائے معرفت (غالب کے یہ شناسا رو کچھ تھے) رسم قدیم کا عمل میں نہ آتا خاطر آشوب کہیں نہ چلا

بیدل نیم ہنوز بہ بنیم جو ہی شود

(۷ مارچ ۱۸۶۳ء)

اگر یہ بات صحیح ہوتی جیسا کہ وہ رابرٹ ہنگری کے حوالے سے کہتے ہیں کہ انہاں جا، تیرا صفت اور لبر مال ہو گیا تو پھر اس عرضداشت اور اس مروی کا کیا سبب؟

برجنیں بندہ ویرنہ بہ بختای کہ او

نیت بائی ہر دو دہع طرازی نہ تنہل

ملک رام ذکر غالب (ایڈیشن چوتھا) میں دستاویزات دارن کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ غالب نے جو ایک نئی درخواست ۱۸۶۵ء گورنر جنرل کی خدمت میں اس عرض سے بھیجی تھی کہ انھیں کھنڈہ عالیہ کا دو ہادی شاعر بنایا جائے اور دستہ گورنمنٹ اپنے خرچے سے شائع کرے۔ اس کے جواب میں سر جان لڈس داکٹر رائے ہند کا ۶ جون ۱۸۶۶ء کی تاریخ میں یہ آخری فیصلہ ہے کہ

”گورنر کا دو ہادی شاعر بنانا مناسب نہیں ہے۔ البتہ گورنر جنرل کو اس پر

اعتراض نہ ہوگا کہ اگر لٹنٹ گورنر پنجاب انہیں خلعت دیں یا دربار میں پہلے سے کوئی نیکہ دیں۔

یہاں بھی ہمیں اس قسم کا اشارہ نہیں ہے کہ گورنر جنرل کے دربار میں ان کی خلعت اور سبر وا گداشت کیا گیا۔ بلکہ یہ حکم ہے کہ اگر لٹنٹ گورنر پنجاب انہیں خلعت دیں تو گورنر جنرل کو کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جو خلعت کہ غالب کو لٹو الی برا کے عہد سے لٹو پارڈنگ کے عہد تک ملتا رہا اور جسے لٹو کنونٹک بند کر گئے وہ دوبارہ غالب کو نہیں ملے اور نہ اس کے واکراشت کیے جانے کا کوئی حکم نظر آتا ہے۔ غالب اپنے دوستوں کو رابرٹ ہنگری کی زبانی کنونٹک کے حوالے سے جو اس مژدہ ہائزرا کا حال لکھتے رہے ہیں وہ بے بنیاد تھا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ دوستوں سے اپنی سبکی بھنانے کے لیے ایسا لکھتے رہے۔ جس خلعت کے لیے غالب اس درمیان تھے کہ اس کی پیروی وہ ایک گوانے سبرم کی طرح کرتے رہے، اس خلعت کے بننے کی ظہر پا کر وہ انہا لے نہ جائیں یہ بات کچھ قریب قریب معلوم نہیں ہوتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ مژدہ ہائزرا غالب کے تخیل کا پردہ تھا۔ ہمارے اس خیال کو مزید تھوڑا اس بات سے بھی ہمہ تنی ہے کہ جب سر ڈائل میکلوڈ گورنر پنجاب لے لہنا دربار ۱۳ جنوری ۱۸۶۶ء میں کیا ہے تو اس موقع پر غالب کو قسٹ بہت نیکلی صفت میں دی گئی تھی (۷) اس وقت اور خوار کو انہوں نے اپنے ایک قصیدے میں بیان کیا ہے اور میکلوڈ صاحب سے درخواست کی ہے کہ وہ اس سبکی اور بے عزتی کا تذکرہ کریں۔ یہ قصیدہ دیوای غالب لٹو عرشی میں موجود ہے۔

چند اشعار ملاحظہ ہوں:

سب صورتیں بدل گئیں ناگاہ یک ظم  
سبر رہا، نہ نڈر نہ خلعت کا استحکام  
شر برس کی عمر میں یہ دلخ ہاں گھرا  
جس لے بکا کے راکہ بجے کدیا تمام  
نچو جنوری مینے کی تاریخ تیر صوی  
استاد ہو گئے لب ودا بہ جب خدام  
اس برم ہڈ فرخ میں اس تیرہ بخت کو  
سبر ط لکھب میں اندہ نے اجسام



سہا اسے گراپہ ہوا پاش پاش دل  
 وہاں میں جو مجھ پہ چلی چٹکتی عوام  
 عزت پہ دل نام کی ہستی کی ہے بنا  
 عزت جہاں گئی تو نہ ہستی رہی نہ نام  
 خا ایک گونا ناز جو اپنے کمال پر  
 اس ناز کا لٹک لے لیا مجھ سے احترام  
 ار جدید کا تو نہیں ہے مجھے سوال  
 بارے عہد نامہ کا ہاچے قیام  
 ہے بندہ کو اعادۂ عزت کی آئندہ  
 ہا میں اگر حضور تو مثل نہیں یہ کام

اس قصیدے میں اخبارِ لودھیانہ کی بھی کسی قرر کا حوالہ ہے۔ جس میں طالبانِ کلام عطا لکھا ہوا تھا کہ اس سے ان کی ہنگ مقصود تھی:

اخبارِ لودھیانہ میں سیری نظر پڑی  
 قرر ایک جس سے ہوا بندہ تلخ کام  
 نگڑے ہوا ہے دیکھ کے قرر کو بگر  
 کاتب کی آس میں ہے مگر تیغ کا نیام  
 وہ فرد جس میں نام ہے میرا عطا لکھا  
 جب یاد آگئی ہے گویا لیا ہے خام

۱۸۶۶ء تک کی تو یہ روداد ہے۔ اگر واقعاً ان کو معمولی عظمت اور سیر بڑے لہڑ صاحب کا دوا  
 گزشت کیا گیا ہوتا تو پھر یہ سبکی میکلوٹ صاحب لٹنٹ گورنر بہادر پنجاب کی طرف سے کیوں کر  
 معرض وجود میں آئی۔ قرانیوں اور شواہد تو مارے ہی بتاتے ہیں کہ ان کا رتبہ پہلے سے بھی کم کر دیا  
 گیا اور گورنر جنرل یا داسرا نے ہند کے وہاں سے معمولی عظمت و اگڑا گزشت نہ ہوا۔ لٹنٹ گورنر  
 پنجاب کے یہاں سے عظمت ملنا بالکل دوسری بات ہے۔ گھنٹہ دہلی کی سفارش پر سر رابرٹ

منجھری نے بھی یہ سٹارش کی تھی کہ اگر انہیں مکہ عالیہ کا شاعر نہیں تو انہیں اترائے ہند کا شاعر بنالیا جائے۔ لیکن سر جان ہڈس نے اسے بھی مسترد کر دیا۔

(ذکر غالب)

اب اس قصہ کو ختم کرتے ہوئے ایک دوسری بات کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہوں گا۔ غالب کی شاعرانہ عظمت ان کی حب الوطنی کی قطعی مدینہ منت نہیں ہے جس کا اظہار ان کی طرف سے قومی بھلوت کے دنوں میں ہوا۔ اس سلسلے میں تو ہمیں صرف ایک ہی قطعہ ملتا ہے:

بلکہ فضائل نامید ہے آج  
ہر مصلحت انگہان کا

اور اگر غالب یہ قطعہ نہ بھی کہتے تو یہی غالب نام آور رہتے جو آج ہیں۔ ایسی صورت میں اس حب الوطنی کو جسے آج کل کی زبان میں نیشنلزم کہتے ہیں، غالب کے سلسلے میں اس قدر اہمیت دینے کی کیا ضرورت ہے۔ جدید طرز کی سیاسی ملک دوستی یا قوم پرستی جدید طرز کی حب الوطنی سے قطعی مختلف ہے۔ ہمیں ایسا تو نہیں ہے کہ اس میں ہمارا وہ درودِ کلام کو دیا ہو جو بیسویں صدی کے آغاز سے بہت ہی عام رہا ہے کہ کسی کو ترقی پسند صرف اس کی انگریز دوستی کی بنیاد پر تصور کیا جائے۔ خواہ اس کے سماجی مقصدات کتنے ہی دلیا تو یہی اور رجعت پسندانہ کیوں نہ ہوں۔ ہم نے جس قطعہ نظر کو اپنایا ہے اس سے اس خطرے کا اظہار نہیں ہوتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ۱۸۵۷ء کے قومی بھلوت کے تاریخی کردار کی مزید وضاحت کی ضرورت محسوس کرتا ہوں۔ اس قومی بھلوت کے پیچھے انگریزوں کے جو مظالم، اقتصادی لوٹ کھسوٹ اور بدعہدی کے تھے ان کی ملوکیت کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں۔ لیکن یہ بھلوت صرف انہیں اسباب کی بنا پر وجود میں نہیں آئی۔ انگریزوں کے حکوت جو فرد جرم مرتب ہوتی تھی اس پر ایک الزام اس بات کا بھی تھا کہ انہوں نے ہمارے سماجی لوہوں کے ساتھ ساتھ ہمارے عقائد کی دنیا بھی متزلزل کر دی ہے۔ وہ لوگوں کو بے بسی یا کر بھیجنا چاہتے ہیں اور ہمارے جاگیردارانہ نظام کو وہ ہم پر ہم کر رکھا ہے۔ اس کے یہ سنی ہوئے کہ یہ قومی بھلوت مغرب کی طبع مشروطہ تمدن کے جذبے کی حامل تھی۔ اس میں مغربی علوم و فنون کی مخالفت اور پرانے جاگیردارانہ رشتوں کی حمایت بھی شامل تھی۔ ہم نے اس سے پہلے بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہمارا شاہ ظفر نے سنی کی رسم کو بحال کرنے کا بھی فیضان جاری کیا تھا اور یہ بات بھی نوٹس میں لانے کی چیز ہے کہ دلی کالج کی تودہ میں کو باطین نے اس لیے تودہ ڈالا کہ اس سے گھیلید کے خیالات کی تبلیغ کی جاتی ہے۔ یہ چند اشارے اس بات کے ہیں کہ یہ قومی بھلوت مغرب کے حکوت یا کسی تفسیر کے ایک اندھی جنگ تھی۔ اس میں مغرب کی ملوکیت کو ختم

کر کے۔ مغربی علوم و فنون کو اپنانے کی بات نہ تھی بلکہ مغرب کو سب سے پہلے اس کے علوم و فنون اور اصلاحات کے رو کرنے کا عمل تھا۔ پتا نہ چلی سب سے پہلے وہ انگریزی دہائیوں میں جو مغرب کے علوم و فنون کے اپنانے کا حامی تھا وہ اس قوی بغاوت میں صریح نہ تھا۔ کیا اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اس قوی بغاوت میں مغرب کے خلاف اندھی جنگ کا جو روئے تھا وہ غلط تھا اور جس طرح اس زمانے میں اس قوی بغاوت کے کردار کے بارے میں دورانیہ تھیں، اسی طرح آج بھی اتفاق رائے نہیں ہے۔ پنڈت نہرو مغربی ذہن بے شک رکھتے تھے لیکن وہ انگریزوں کی حکمتی کے حامی نہ تھے۔ وہ بھی اس زمانے کے تھے کہ یہ بغاوت ایک بارے ہوئے مقصد کی تھی۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ ان کی رائے سب کی رائے پر فوقیت رکھتی ہے لیکن یہ رائے ہمیں سوچنے کا موقع ضرور فراہم کرتی ہے۔ اگر زیادہ نہیں تو اس کے تاریخی حدود کو سمجھنے کا موقع تو ضرور فراہم کرتی ہے۔ جس طرح آج مشرق، مغرب کے علوم و فنون کے بغیر ترقی نہیں کر سکتا اسی طرح اس زمانے میں بھی نہیں کر سکتا تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مشرق اور مغرب کی تقسیم غلط ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ مشرق کی امداد کچھ اور نہیں اور مغرب کی کچھ اور، اور یہ دنیا ترقی کر سکے۔ پوری انسانیت متحد ہو کر ہی انسان کو نئی بلند پائی سے آشنا کر سکتی ہے۔ سیاسی آزادی کی جدوجہد اس عظیم جدوجہد کا ایک ذریعہ تھا۔ لیکن سیاسی آزادی صرف ایک ذریعہ ہی نہیں بلکہ مقصد بالذات نصب العین بھی ہے۔ لیکن ہم آزادی کو اس پہلو سے دیکھیں تو اسے بھی فراموش نہ کریں کہ یہ مقصد بالذات ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کو متحد کرنے اور اس کو ترقی کے بلند ترین ذہنوں پر لے جانے کا ایک ذریعہ بھی ہے۔

غالب انسانیت کی اسی منزل کے تمنائی تھے۔ وہ ہر قسم کے مذہبی اور قوی تعصب سے بلند ہو چکے تھے۔

”بندہ پھر میں تو بنی آدم کی مسلمان یا ہندو، یا نصرانی عزیز رکھتا ہوں۔“

ان سے اس کی توقع کرنا کہ وہ فرنگیوں کے خلاف غیر مشروط جہاد کو درست سمجھتے رہے ہیں گے صحیح نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ اپنے عزیز دوست مولوی فضل حق کے بارے میں یہ کیوں لکھتے کہ

”انھیں اسلام میں بہت تعصب تھا اور ایسا کہ اسی شرط تعصب میں انھوں نے جان دی“ (۸)۔

یہ جملہ غالب کے غالب پر پورا نہیں اترتا ہے۔ وہ شعور کی اس منزل میں تھے جہاں وہ پوری انسانیت کو ایک خاندان کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان کی نظر اس سے بھی آگے کسی ایسے مسئلہ کی تلاش میں تھی جہاں سے وہ پوری کائنات پر ایک سرور منی کا ڈھال لکھتے۔

منظر اک بلند ہی پر اور ہم بناتے  
عرش سے اور ہوتا کاش کے سلاں اپنا

یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ جہاں بہت سے لوہے میں ایک مطابقت غالب اور گوتے کے درمیان پائی جاتی ہے وہاں ایک ہم آہنگی ان دونوں کی رائے میں اس قوی سوال کے بارے میں بھی ملتی ہے۔ فرالسیبیوں نے جب دھاتی لونڈ پر قبضہ کیا تو جس طرح اس کے نخل میں پھدی جرمی قوم نے مصائب بھگتے گوتے کو بھی اس سے دوچار ہونا پڑا۔ لیکن اس کے باوجود اس کی نظر میں خود بینی کی قدر و قیمت نہ گھٹی اور جب اس کے ہم وطنوں نے فرالسیبیوں کے غفلت نظریں نہ دیکھنے کو بنیاد پر اس پر عدم حب الوطنی کا الزام لگایا تو اس نے ایک دلی انگریز سے اس موضوع پر مکمل کر گفتگو کی۔

”اپنے ڈرائنگ روم میں بیٹھ کر جنگی ترانہ لکھنا کیا یہ میرے لیے کوئی دلچسپ مشغلہ ہو گا۔ میدان جنگ میں رات کے وقت کسی ایسے خیمے میں بیٹھ کر تو ایسی نظمیں لکھی جاسکتی ہیں جہاں دشمن کی چوکیوں سے ٹھوڑوں کے ہٹانے کی آواز آرہی ہو۔ لیکن یہ نہ تو میری زندگی رہی ہے اور نہ میرا کام۔۔۔۔۔ نہ تو میری طبیعت ایک سپاہی کی ہے اور نہ میرا دل۔۔۔۔۔ جنگی ترانے میری شخصیت کا تقاب ہی جاتے ہیں۔ میں نے شاعری میں کبھی قطع سے کام نہیں لیا ہے۔ میں نے کبھی کسی ایسے تجربے کو اپنی شاعری کا ذریعہ اظہار نہیں بنایا ہے جس نے مجھے دشمنی نہ کیا ہو اور مجھے شعر کہنے پر مجبور نہ کر دیا ہو میں نے محبت کی نظمیں بھی صرف اسی وقت لکھی ہیں جب میں محبت کے جذبے میں گرفتار رہا ہوں۔ میں نفرت کی نظمیں، نفرت کے بغیر کہیں کرکھ نہکتا ہوں اور یہ بات تم سے راز کی نہکتا ہوں۔ میں نے فرالسیبیوں سے نفرت نہیں کی ہے۔ ہاں ان سے ملک کی رہائی پر خدا کا شکر ضرور ادا کیا ہے اور میں اس قوم سے نفرت کہیں کر کر سکتا تھا کہیں کہ میرے لیے تو صرف تہذیب و برادری ہی کا مسئلہ اہم ہے۔ فرالسیبی قوم دنیا کی نہایت ہی مذہب افروہم میں سے ہے اور میری ثقافت کا ایک بڑا حصہ ہے اس قوم کی تہذیب کا رچوں منت ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ قوی نفرت کا جذبہ وہاں ملتا ہے جہاں ثقافت اپنی بات سلیج پر ہوتی ہے۔ اس کی سلیج کے بلند ہوتے ہی یہ جذبہ ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ یوں

سمجھو کہ تم قومیت سے بلند ہو جاتے ہو اور تم اپنے ہمسایہ اقوام کے دکہ درد اور خوشی سے اسی طرح متاثر ہونے لگتے ہو جس طرح کہ ایسی قوم کے دکہ درد اور خوشی سے فلپائن اسی سطح کی عظافت سے خلق رکھتا ہوں اور اس کی تربیت ساڈھ سال کی عمر تک پہنچنے سے بہت پہلے کر چکا ہوں ۔

### حواشی حوالہ جات

(۱) بنام مرزا رحیم بیگ مصنف ساطع بہار

(۲) "علاقت فیضی"

(۳) تہابی ریاست لودھ نے یاں کہ یہاں نہضتوں میں لودھ بھی افسردہ دل کر دیا بلکہ میں سمجھتا ہوں

کہ نا اہل ہوں گے وہ اہل ہند جو افسردہ نہ ہوتے ہوں گے۔ بنام سید غلام حسین لودھ بنگلہ ای

(۴) خاکیں سے مراد۔ خاک کی وردی پہننے والے سپاہی یعنی انگریزوں کے سپاہی

(۵) قصیدہ لہذا انگلیں کو غالباً ۱۸۶۲ء میں بھیجا گیا تھا۔ اس کی وصولیاتی کا خط چیت سکرٹری کی طرف

سے ۳۰ جولائی ۱۸۶۳ء کو وصول ہوا تھا۔ حاشیہ کلیات غالب جلد دوم اس میں کہیں خلعت کے دا گذار ہونے کی خوشی کا اظہار نہیں ہے بلکہ غم و اندوہ کا اظہار ہے:

زبانہ دل زہانم ضرر فشاں گردد  
اگر برلہ حدیث گفت جگر مگرم

حاشیہ کلیات غالب جلد دوم (ترتیب سید مرتضیٰ حسین لاسل)

(۶) اس قصیدہ میں بھی اسی محرومی و ناکامی کا ردنا ہے:

میزرستم یہ نظر گاہ تو ظلم و شر

عالی از طول کلام و تنی از طول اہل

غالب گوشہ نشینی کر بتو آورد و لے

دلش از بیم دو نیم است دامن فضل

برچہنیں بندہ درندہ بہ بخشائی کہ کو

نیست یا ای ہر دودخ طرازی تمیل

(۷) اکسٹن در فہرست دربار لاہور مشاہدہ رفعت کہ مرا از صفت و نہیں زادگان نمدل راندہ و در چہ کہ رعایا  
نشانندہ اند و تو تیغ پہنچا رہو یہ نزد چنوا و بیج رہو یہ عفت و رقم فرمودہ۔ غول و دل جوش زنی کھلم چہ را کہ  
فراندہ پہنچا ہدم و عرضہ داشتہ کہ اگر ایں حقوبت مکالات گنا ہے است باید کہ من آں گناہ ادا نہ  
و اگر نہ چہین است و بستی نہا بر سر آں باید کہ داشتہ باز دہم۔ جناب مہدی القاب شہنشاہی صاحب  
بہادر محاشی گنودندہ بولایت رفتند تا حضرت لکھ رفعت میگوڑ صاحب بہادر چہ اند شہند و چہ قربانی  
دہند۔ (بنام مولوی رجب علی اور سلو جاہ ہارخ ڈو در صدر شہر۔ اور پٹنل میگزین)

(۸) تیغ تیز

## غالب کا آئینہ فن

غالب قلت ہمدہ کثافتے دم جیسی ست

چہل تر روشنی طرز خدا داو بچند

ہم نے گزشتہ باب میں کام غالب کی تاریخی اہمیت کے اس پہلو کو اُبھارنے کی کوشش کی جس کا تعلق اس عظیم سماجی تعمیر سے ہے جو انگریزوں کے تسلط سے انیسویں صدی کے نصف اول میں برصغیر کے لوگوں کی زندگی میں رونما ہوا۔ اس عظیم تاریخی سماجی تعمیر کی طرف غالب کا رویہ کیا تھا۔ اس کا بھی کئی تھوڑے بڑے کچھ کیا گیا اور اس کی نشان دہی ان کے کام اور ان کی زندگی دونوں ہی سے کی گئی۔ لیکن اس سے ان کے کام کی تاریخی اہمیت کا صرف وہ پہلو اُجاگر ہوتا ہے جس کا تعلق سیاسی سماجی تاریخ سے ہے۔ جس طرح لطیفات کے پہلو پہلو ایک عسین لطیفات ہوتی ہے جو نفس کے پاتال کی خبر داتی ہے، اسی طرح اس سیاسی سماجی تاریخ کے پہلو پہلو ایک عسین تاریخی بھی ہوتی ہے جو سیاسی سماجی رشتوں سے گزرتی ہوئی مسکرات، محسوسات، جمالیات یا بالفاظ دیگر روحانی دنیا کا چٹا دھنسی ہے۔ یہ وہ نول چدرائیں ایک دوسرے سے مربوط ہوتی ہیں۔ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہ روحانی دنیا چادری دنیا سے صرف متعین ہی نہیں ہوتی بلکہ اس کو متغیر بھی کرتی ہے لیکن جس تیزی سے کہ سیاسی اور سماجی دنیا میں تعمیرات رونما ہوتے ہیں اس تیزی سے روحانی دنیا میں جو اتنی تبدیلیاں رونما نہیں ہوتی ہیں۔ ان کے درمیان کوئی یکانگی رشتہ نہیں ہے۔ خیالات برقی شکل سے مرتے ہیں کیوں کہ وہ انسان کی داخلیت کے بھی حامل ہوتے ہیں۔ ہم سبھی آج "تغیر مکان" کے عہد سے گزر رہے ہیں۔ آج کی تاریخ میں دمِ قرر انسان نے ساٹھ میل کے فاصلے سے چاند کو جاکر دیکھا ہے اور چند برسوں میں وہ مریخ، زہرہ اور دوسرے سیاروں کو بھی اسی طرح دیکھ کر واپس آئے گا اور یہ بتائے گا جیسا کہ وہ آج جاپا ہے کہ اس کائنات میں نہ تو کوئی عرش ہے اور نہ فرش ہے، چاند پر چلو تو زمین عرش ہے اور وہ زہرہ و مریخ سے بھی زیادہ چشمہ گر

ہے۔

کس کا سُرخ جلوہ ہے حیرت کو لے ڈا

آئینہ فرشی ششِ جنتِ انتظار ہے

لیکن اس حوہ گری کو کہ اس سیارہٴ زمینی کا بھی ایک غمزہ ہے۔ کتنے لوگ کہتے ہیں اور کتنے لوگ اس بات سے باخبر ہیں کہ۔

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سے جاتے ہیں

اور ہم میں سے کتنے ایسے ہیں جنہوں نے اپنا قبضہ بہ کعبہٴ فرضِ درست کیا ہے۔ زمینی ہی آسمان ہے اور یہ سب سے دور سطرے سے اتنی ہی بلند ہے جتنا کہ وہ ستارہ اس زمین سے بلند ہے۔ ہر حال کھنے کا مطلب یہ ہے کہ احتمالات کی جڑیں آسانی سے نہیں ہٹا کر تیں۔ یہی حال ہمارے غالب کے عقائد کا تھا۔ وہ اس تاریخی تفسیر کی انتہائیت سے باخبر تھے۔ کھینچی تماشا کو لہنی نظر سے دور کر چکے تھے اور لہنی چشمِ نگراں سے صفاتِ نو کا تماشا بھی کر رہے تھے۔ لیکن زندگی، انسان اور کائنات کی حقیقت کے بارے میں ان کا جو حکم تھا وہ ہم دنیا کا تھا۔ اس سے تعلق رکھتا جو ہم دنیا کا بہترین سرمایہ تھا۔ جس کی گود سے سترہویں صدی یورپ کی جدید و پابیدار ہوئی تھی۔ پھر بھی یہی کہا جائے گا کہ ان کے علم کا تعلق ہم دنیا سے تھا۔ یونان و رجم اور ہند کی سرزمین کا تھا اس میں جدید یورپ کا علم شامل نہ تھا۔ غالب اور سرسید کے درمیان بُدی زانی گہرے بست زیادہ نہیں۔ غالب سرسید سے صرف بیس سال عمر میں بڑے تھے لیکن ”تہذیبِ الاطلاق“ کے مدبرِ اعلیٰ سرسید اور غالب کے افکار کے درمیان وہ واضح عہد کا فاصلہ تھا اور یہ مغرب کی کارستانی تھی کہ اس نے دونوں کو پیوند کر دیا تھا۔ مسافر سے کی حرکیات، تہذیب کی تاریخ کا جو علم سرسید کے یہاں ملا ہے وہ غالب کے یہاں نہیں۔ سرسید نے اُسے مغرب سے اخذ کیا۔ ولایت کا سفر کیا۔ لیکن ولایت جانے سے پہلے اتنے بے خبر کہ ایک رسالہ ”ابطالِ حرکتِ زمینی پر“ لکھا۔ گلیلیو کو جھٹکایا اور نوٹس پر اتنے آزاد کہ اس رسالے کی تردید کا اعلان کیا۔

غالب نے مشرق کے علم پر بھروسہ کیا اور ابدی تغیر و حرکت کا کلر پڑھا۔

میں نوالِ آلودہ اجرا آفرینش کے تمام

ہر گھوٹ ہے چراغِ رہ گزایدِ بادیاں

آرائشی جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیشِ نظر ہے آئینہٴ وایمِ تھاب میں



کس نے اس حقیر ابدی کا نظریہ دیا؟ آج اسے کون جاسکتا ہے ہر حال یونان کے ہر اگلیس ابدی کے ذہن اور ہند کے اس ابدی حقیر کو دنیا سے اسلام میں حکمائے اسلام نے دلچ کیا۔ اضر اقبیہ فاطمین نے بھی اسے دلچ کیا۔ اخوان الصفا کے لوگوں نے اسے دلچ کیا اور ہر صوفیوں نے اسے دلچ کیا۔ جنسوں نے اس دنیا کو کارگاہ کون و فساد کا نام دیا۔ اور یہ بتایا کہ سلسلہ کون و فساد التناہی سچا۔ ہوی کھتے ہیں۔

پڑ کے داند کہ ایسا پادش از کے است

در ہلداں دلد و سرکش ہوی است

اور غالب کھتے ہیں:

”گوہا گودہ فردم از دانا یان ہند و دانش اندوزان خطا (خطا و غن) کو لڑا لگان یونان بر آئند کہ اکثر نیش از ہر دو سو کرانہ پدید نیست از نا آواز روز تا انجام جاوید پیوند ہمیں نمانش، ہم بدیں گو نہ آرائش در کار است نبودہ است کہ نبودہ است و خوابد بود کہ خوابد بود۔“

(دہاچہ سہر نیم روز)

ترجمہ:

”دانا یان ہند کے بہت سے دانا خطا و غن اور یونان کے بہت سے دانشور اس بات پر متفق ہیں کہ قلیں بے کراں ہے اس کا نہ تو کوئی روز آواز ہے اور نہ کوئی روز انجام، یہ ”نا آواز روز سے تا انجام جاوید پیوند“ ہے۔ یہی نمانش اور اسی طرح سے آرائش (کائنات) درکار ہے۔ نہیں ہوا ہے کہ نہیں ہوا ہے، نہ ہوگا کہ نہ ہوگا۔“

غالب مٹی کی مٹی کو کھتے ہیں:

”آرے درکار گاہ کون و فساد بیک فساد بے کون و بیک کون بے فساد نیست۔“

غالب نے فطرت کے اسی ابدی قانون حقیر کے تحت اس سماجی حقیر کو قبیل کیا تھا جو بر صغیر کی تاریخ میں، سماجی حقیر خاور ہندی انسانیت کی آرزوی کے لیے ضروری تھا، اس سے پہلے بر صغیر کے لوگوں کی سماجی زندگی میں صدیوں سے کوئی حقیر آیا ہی نہ تھا، لنگر جزو موج بہ موج، فصلی کو ہمار کو توڑتا ہوا آتا لیکن طوفان کی مانند ان کے سر سے گزرتا تھا۔ سماجی زندگی طیر متغیر رہ جاتی ذات پات کے بندھن، درجات کے بندھن ویسے کے ویسے رہ جاتے جیگر ناتھ (جگتا تھ) کے رتھ کا

جوان کے کندھوں پر ہوتا اور وہ رام رکھتے ہوئے اس میں پھنکے رہتے۔ مغرب سے ایک برقی  
چمکی اور اس نے سامی زندگی کو تیز ہلا کیا۔ غالب نے اس کا استقبال کیا۔

خوشم کہ گفتو چرخ گھم فرو رنند

اگر خود ہر بر فرق می فرو رنند

لیکن انہوں نے اس کا استقبال ایک برقی آسمان کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک برقی خود  
کی حیثیت سے کیا۔

دیوہ بیٹا آہ و ہندو قوی ۱۰۶  
عجمی پوشیدہ حسرت نوی

کیا غالب کے خیال کی اہمیت اس وجہ سے گھٹ جاتی ہے کہ انہیں مغرب کے علوم سے  
استفادہ نہ تھا۔ وہ ایک مشرقی وضع کے آدمی تھے کچھ باپان اور چہرہ ہتے اور مشرق ہی کے فلسفے میں  
ڈوبے رہتے تھے۔ اگر کوئی شخص ایسا سوچتا ہے تو تاریکی میں ہے۔ غالب ہی کی فکر سے ہمارے  
نئے خیالات کا رشتہ ملتا ہے۔ غالب ہی سے سرینہ اور ان کے ماضیوں کا گروہ ہے۔ غالب ہی کے  
سر چہرہ فکر سے جلاہی نال سب مستفید ہیں۔ پہلی ضرب گھسی سنگینی حیات پر اسی کی تھی۔ اسی  
نے ایک نئی بیداری، ایک نئی روح، اپنی "لوائسٹی کاننیا دلز ہستی" سے ہماری زندگی میں پھونکی  
جو کڑیاں سلسلہ فکر یا اجتہاد کی مدت سے بے آواز تھیں انہیں وہ آشوب اور دے گیا۔ اس جود فکر  
کو اپنی جگر کی آگ سے جگمگایا جسے جاگیر دارانہ نظام نے اپنے قیام کی کوشش میں ہماری زندگی پر  
صدیوں سے مسلط کر رکھا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس پر پہلی ضرب اندیشہ مغرب سے لگتی اور اسی  
کاری ضرب لگتی کہ سلسلہ وقت کی کڑیاں ٹوٹ گئیں۔ ماضی سے رشتہ چھوٹ گیا اور جب وقت کی  
کڑیوں کا سلسلہ ہی نہ ملے تو نبض ہستی بھی چھوٹنے لگتی ہے۔ کیوں کہ وقت حقیقت کا ایک لازمی  
حصہ ہے۔ اس وجودی صورت حال سے دوچار غالب کے عہد کا مشرقی آدمی، تخلیقی آدمی، بڑا  
سراسیمہ، مضطرب اور بے چین تھا۔ جن چیزوں پر اس کے وجود کا انحصار تھا، جو آسمان اس نے  
اپنے خیال کا قلعہ کیا تھا وہ نیچے آ رہا تھا اور جس زمین پر اس کا حاکم تھا وہ زمین اس کے پیروں تلے  
سے ٹھکی جا رہی تھی اور وہ رسی بھی ایمان اور عقیدے کی ٹوٹ رہی تھی جسے وہ کبھی مستحکم  
پکڑے ہوئے تھا۔ اسی حالت کی ترجمانی غالب نے اپنے اس شعر سے کی ہے:

دخمی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا

نے باگنے کی گوں نہ لامت کی جب ہے

السان جو اپنی زندگی کے باقی اسباب کا خالق ہے، جو اپنے مقاصد کو بروئے کار لاتا ہے، جو  
 فطرت نامرضیہ کو اپنی مرضی کے تابع کرتا ہے۔ اپنے جہان کا خود خالق بننا ہے اور اس جہاں کی  
 تخلیق میں ہر شے کی حیثیت کو بے نقاب کرتا ہے۔ ہر شے سے ظلم کا کام لیتا ہے اور سنگ سے  
 آگ کی چٹائیاں نکالتا ہے۔ "نور کو مثالی آب پائیدہ طرف کرتا ہے۔ وہ آدمی جس کی غمگینی کا  
 اعلان میر نے کیا تھا۔

کہاں میں آدمی عالم میں پیدا  
 خدائی مدد کی السان پر سے  
 غالب کے حمد میں دسی بستہ جہاں خاک کی اپنی اس بندگی کا تھا  
 کیا وہ سرود کی خدائی تھی  
 بندگی میں مرا بھلا نہ ہوا

وہاں وہ اس احساس کی ندامت کا بھی حامل تھا کہ وہ جو کبھی سراپہ تلاشی وجود غالب تنگ وجود  
 ہے۔

ڈھانپا گھٹن لے دلچ عیوب پر ہنگی  
 میں درد ہر لباس میں تنگ وجود تھا

اس کا وجود اپنی روحانیت اور انسانیت کو صالح کر چکا تھا۔ جس کو فلسفیانہ اصطلاح میں ماورائیت یا  
 عینیت کہتے ہیں۔ اس کا منہوم یہ ہے کہ السان فطرت کو متغیر کر کے اپنی فطرت کو بھی ترقی دیتا  
 رہتا ہے۔ اس عمل میں وہ صرف اپنے ہی کو بلند نہیں کرتا ہے، اپنے خود و ذات ہی سے تجاوز نہیں  
 کرتا ہے بلکہ کائنات کی ہر اس شے کے جوہر کو بھی بے نقاب کرتا ہے جسے وہ اپنے تصرف میں لانا  
 ہے۔ وہ ڈرنے کو آکھتا اور فطرے کو گھر کی تاب دیتا ہے۔ ذہن طالع مرج جو اس کی جبین  
 السان کے قدموں پر ہو۔ ہر یہ دیکھئے کہ اس کا جوہر کیوں کر نکلتا ہے۔ السان کا یہ عمل اس تصاویر  
 کے بغیر نہیں کہ جہاں وہ موضوع فطرت ہے وہاں وہ موضوع فطرت بھی ہے۔ وہ فطرت کی طاقت  
 اس کے ایک حصے کی حیثیت سے کرتا ہے۔ فطرت اسے اپنی طرف بھی کھینچتی رہتی ہے اسے بلند  
 ہونے سے روکتی ہے بقول:

نہیں ہے رنج آدم اگر خاک  
 کہ مر جاتا ہے قرع خم بہارا

لیکن وہ تاریخی وجود جسے ہم السان کہتے ہیں، وہ اپنی معروضیت سے نہیں بلکہ اپنی موضوعیت سے

بچانا جاتا ہے۔ اس کے وجود کی بنیادی تعریف یہ نہیں کہ وہ وہ پاؤں پر کھڑا ہونے والا ایک استاد جالور ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ صاحبِ خلق و شہد اور اپنی زندگی کے مادی ذرائع کا خالق ہے۔ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ وہ جسمی آفریں ہے۔ وہ صرف اپنی جبلت کو دہرایا نہیں، جس طرح کہ بیا لہنا گھوسلہ یا کڑھی لہنا حال بنتی ہے۔ بلکہ وہ طہرت کے ہر معیار کے مطابق چیزیں خلق کرتا ہے اور ہمیشہ نئی سے نئی صورت حسن کا تجویز ہوتا ہے۔ رع:

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کمال

اس کا الملق اس کی زندگی کے ہر تخلیقی عمل پر ہوتا ہے اسی کو فلسفیوں کی زبان میں بالورائیت کہتے ہیں۔ ہم آپ اسے انسانیت کہتے ہیں۔ غالب کے زمانے کا مشرقی آدمی اپنی انسانیت کو صدیوں سے ضائع کر رہا تھا۔ وہ بے زوال تھا۔ وہ جو خالق، خلقی نساخا وہ صرف خلقی رہ گیا تھا۔ اس سے رہبریٹ چھین گئی تھی۔ ایک بندہ بے پیر اس خاک والی قیدی تھا۔ اس کی زندگی زندہ رہنے کے لیے رہ گئی تھی۔ جسم و جاں کے ہیوند کو برقرار رکھنے کے لیے تھی نہ کہ وہ مقصود بالذات تھا اور جب ہم اس چیز کو اس کے اور غل اٹھ کے رشتے سے دیکھتے ہیں تو یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس کی زندگی کا مقصد غل اٹھ کی ہیئت کے تابع رہنا تھا۔ غل اٹھ جو تنہا تنہا رہبریٹ کا حامل ہوتا وہ اپنے حکوم سے ملکہ ایک نڈاگانہ خلقی تھا۔ اگر غل اٹھ دین کو رات بتاتے تو حکوم سجدوں کی لٹا دہی کرتے اور اگر غل اٹھ کے حیلہ و غش کی آگں کو ختم کرنے کے لیے خولیں آدم کی حاجت ہوتی تو وہ تہ تیغ ہو جاتے۔ مطلق العنان شاہوں کے اس دور میں آدمی کی رہبریٹ پر نہیں بلکہ اس کی بندگی، بھارگی اور جمہوریت پر زور دیا جاتا رہا۔ اور اس مشقت اس مجلس سے لٹنے کا ایک ہی دروازہ اس کے لیے کھلا رکھا گیا تھا کہ وہ راحت و مسرت کا خواب اس قفسِ غصری سے، اس زندانِ خاک سے رہا ہونے کے بعد دوسری دنیا میں دیکھے۔ لیکن نہ لانے کے لیے ہمارا فکر آٹ دی۔ سر سید احمد جاس کہتے ہیں کہ وہی اُن کا ہے جن کی دنیا ہے یعنی جن کے پاس وہی حاصل کرنے کی مالی استطاعت ہے اور لٹوٹ کا لے جس کے نزدیک معاشرے کی ترقی بلوی ترقی سے عبارت ہے اُس نے بہشت کے دروازے پر یہ تختی لٹادی کہ اس میں غریب داخل نہیں ہو سکتے ہیں اور وہ تختی آٹ دی جو مسیح نے لٹکی تھی کہ دولت مند اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اُن وہ نول تختیوں میں سے کون سی تختی صحیح ہے یہ سو منوع زند بہشت نہیں۔ بھگوانا تو یہ تھا کہ اگر آدمی اپنے عمل کا ذمہ دار نہ رہا تو وہ کیوں کر راست ہزار راست کو مار ہی سکتا ہے اور کیوں کہ وہ اپنی مالیت کما سکتا ہے۔ وہ تو صرف لڑائی بردار تھا۔ لڑیاں ہوائی میں اس کا کوئی حس نہ تھا۔ وہ خود ہی کرتا جو اس سے کرنے کے لیے کما جاتا۔ پاک بازینے کی تو اس سے بنیاد ہی چھین چکی تھی۔ وہ بہشت کا مطالبہ اپنے اعمال پر کیوں کر کرتا جب کہ اس کا اختیار چھین چکا تھا۔ اس سے تو وہ حق الادر بھی لے لیا گیا تھا جو مسلم المکوت کو حاصل تھا۔ ایسی صورت

میں بھلا اس پر شیطان کیوں نہ بھٹتا، کیا بھی میرا مسجود ہے؟  
میر نے اُسے بہت بھکاریا:

پھر نہ شیطان مسجود آدم سے

شاید اس پر سے میں خدا ہو سے

لیکن وہ اس زبوں حالی میں انسان کو پا کر کیوں کر میر کے بھوکے میں آتا۔

یہ اسی کا ردِ عمل تھا کہ جس طرح دنیا نے اساطیر میں کواہ آبِ گنگر نے سما کی خوں آشام کے  
خلاف در فتنی کاویا کی بلند کیا تھا، اسی طرح تاریخی دورِ اسلامی میں ایک معمولی خلق نے اپنے مراب  
قلب سے مدائے اتنا لمن بلند کی اور سارے انسانوں میں کبریائی تقسیم کی۔

مکمل آتے خسر تہ سے محمد کو خود نسا تے

یہ شخص الکاف آئندہ تیرے رُو بدو ٹوٹا

(میر)

تاکہ ہر شخص مقصودِ ہدایت میں نکلے اور اپنی ذات کے جلال و جمال دونوں سے لذت یاب ہو۔  
پراستیس کو بھی سارا کی چٹان سے باندھا گیا تھا۔ کیوں کہ اس نے دیوتاؤں کے خلیفہ ہستیا یعنی  
اگل کو انسان میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایسے میں یہ کوئی حجب نہیں کہ خلق کو بھی دار پر کھینچا گیا۔ ج:  
ایکو کو دار کھینچا، ایکو کی کمال کھینچی

کیوں کہ وہ بھی ایک ایسے ہی جرم کا مرتکب تھا۔ مگر سوچنے کی بات ہے جب کہ کچھ بھی خدا کے باہر  
نہیں وہی ظاہر وہی باطن، وہی لوگ وہی آخر ہے تو پھر انسان اس سے کیوں کر باہر ہو سکتا ہے۔ مگر  
واہ رے اچارہ ظلی سبحانی، یہ آیتِ درمائی بھی اس کے آڑے نہ آئی۔ انسان کے اقتدار پر حملہ خدا کا  
نام لے کر۔ یہ کیا غیابِ ظلی سبحانی تھا۔ اہمال کہتے ہیں۔ ج:

سروری زبنا فقط اُس ذات بے ہمتا کو ہے

مگر یہ آواز گنہ گار آواز بھی گئی۔ کیوں کہ سوسائٹی کی تشکیل و رہات پر تھی۔ انسان کو یہ حیثیت  
انسان کے نہیں بلکہ اس کے منصب سے چھانا جاتا کہ کس قدر جاگیر اور کتنی سپاہ ہے۔ ایک خلق  
اور یہ آواز اتنا لمن۔ لیکن کسی شاعر کا قول ہے کہ کوئی بھی آواز مبالغہ نہیں مانتی ہے۔ بھلا وہ آواز  
کیوں کر رائیگاں جاتی جو مراب دل سے اُٹھتی ہو۔ آئندہ حق کی تابندگی لیے ہوتے ہو۔ چنانچہ یہ اسی  
آواز کی برکت تھی کہ قصائے سلطنت کی طاقت کے باوجود ہندو گائی حرم سجدہ عہدیت سے اُٹھ گئے  
اور (۱) خدا کی محبت اور رحمت سے ہم کنار ہو گئے۔ بندگی سے محبت کا راستہ، ایک نیا راستہ،

حرفان ذات کا پیدا ہوا۔ بندگی میں خودی کا زیاں، محبت، خودی آشنا یہ اتصال و گریز، فراق و وصال کی شے ہے نہ کہ انفصال ذات و صفات کی۔۔۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیائے خدا کو صرف ناز و پوری نہیں بلکہ اسان کا نیاز مند بھی بتایا ہے۔ اسی کے نقش میں اپنے کو دیکھا ہے۔ رح۔

.....

پدہ آشنا تو لڑیاں آنکھیں ہماری ہم سے  
 تخلیق کائنات کے اس نظریے کے کہ تخلیق کائنات ازلہ تعالیٰ کی حب ذات کا نتیجہ ہے  
 صفت نے کاڑھا ہے غلط سے لہ  
 نہ ہوتی صفت نہ ہوتا تصور  
 اور جسے غالب نے یوں ادا کیا:

ہم کھلاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود میں

اس نظریے تخلیق کائنات کے کہ اس کی تخلیق حب ذات یا خود بینی کا نتیجہ ہے اور وہ اپنی اس تخلیق میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح کوئی معلول پانی میں ہوتا ہے خدا اور کائنات کی دوئی کا تصور ختم ہوا اور وحدت الوجود کے نظریے کے جنم لیا جس طرح آفتاب سے روشنی منہ ہوتی ہے اسی طرح اُس کی ذات صفات سے منہ ہے۔

عالم از ذات بُدا نبود و نبود جز ذات

بہم رازیکہ بود در دل فرزانہ نہاں

اور پھر شریں اس کی تشریح غالب ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

”ہمیں ذات مقدس کی صفات میں دوست و عالم ازو سے چلی پڑ گوار ہر بُدا  
 نیست در ہر عالم از اعیان ثابت تا خود مشہود از خودیش بہ خویش جلوہ گر  
 ست۔“

ترجمہ:

”وہ ذات مقدس کہ صفت اس کی میں ہے اور عالم اس سے اس طرح  
 پیوستہ ہے جس طرح روشنی آفتاب سے وہ ہر عالم میں روزِ لزل سے تابو  
 قیامت اپنے سے اپنے پر جلوہ گر ہے۔“

رومی بھی یہی کہتے ہیں:

ی گفت در بنیایاں دینِ دہی دریدہ

صوفی خدا ندارد کو نیست آفریدہ

کہیں یہ نگران نہ ہو کہ انہوں نے یہ ایک "زندہ ہی دریدہ" کی زبان سے یہ کہلایا ہے اس لیے اب ان کی زبان سے بھی نیچے۔

تجہ محمدیہ اسے مسلماناں کہ من خود را منی دامن  
 نہ تو سواہی دہم نہ گہرم نے مسلمانم  
 نہ از حاکم نہ از بادام نہ از آہم نہ از آتش  
 نہ از ارکان طبعم نہ از الکلی گداہم  
 نہ از دینے نہ از چھینے نہ از جنت نہ از دوزخ  
 نہ از آدم نہ از حوا نہ از فردوسی رضوانم  
 ملائم لکلاں ہاشد نقانم بے لکلاں ہاشد  
 نہ تن ہاشد نہ جاں ہاشد کہ من از جاں جانانم  
 ہوا دل، ہوا اخر، ہو الظاہر، ہوا باطن  
 بغیر از ہوا یا من ہو وگر بھیرے منی دامن

غالب بھی اسی آواز کو دہرا لے میں:

دلہا ہر قطرہ ہے سائز انالہر

بم اس کے ہیں بہارا پہچانا کیا

لیکن یہ اتحاد انسان اور خدا کے درمیان بھلا کیوں کر قائم ہو سکتا ہے جب تک منطقی حیثیت سے یہ ثابت نہ ہو کہ انسان بھی سرمدی ہے۔ وہ بھی "از نا آغاز و تا انجام" جلدواں پیوند ہے۔ نانہ حاضر میں وقت کا تصور بدل چکا ہے۔ یہ آئی اسٹائن کی معرفت کا نتیجہ ہے کہ آج وقت بھی کائنات کا ایک ٹکڑی جزو ہے۔ اب مکان کا تصور ابعاد ٹھٹھ کا نہیں بلکہ ابعاد برد کا ہے۔ جس میں ایک وقت بھی ہے۔ اس نظریے کے بعد برکھان کے تسلسل Serial اور طیر تسلسل (آئی وایم) وقت کی دوئی ختم ہو چکی ہے۔ جس طرح ہستی اقسام پذیر نہیں ہے (ہستی اقسام پذیر نہ)۔ غالب بنام رنگیں) اسی طرح وقت کو بھی تقسیم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کا نہ تو کوئی آغاز ہے اور نہ انجام ہے۔ اس کے دونوں سرے یکساں ہیں۔ تبھی تو یہ کہا گیا ہے "الاسید از سر تا آخر" "وقت کو برا نہ کہو کہ وقت میں ہوں پھر بھی تیرہدی حیثیت سے خدا کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ حرکت مسلسل کے باوجود "اللہ کماکان" ہے۔ نہ تو اس سے کچھ گھٹتا ہے اور نہ اس میں کچھ بڑھتا ہے۔

اُس کے حرکت اور دھام کے تصورات کے درمیان کوئی تعلق نہیں۔

”نہ حرکت میں ہوتے ہوئے حرکت میں ہے، دور ہے تاہم نزدیک ہے،

سب میں ہے اور سب سے باہر ہے۔“ اپنڈ

غالب اپنی اس توحید وجودی میں ہستی نفس کی اس تنزیہ کے بھی قائل ہیں۔ سب میں ہے اور سب سے جدا ہے۔“

ہر چند ہر ایک شخص میں ہے تو

پر تجھ ہی کوئی شے نہیں ہے

ہر حال دیکھنا تو یہ ہے کہ غالب نے اپنی مابعد الطبیعیات میں انسان کی سرمدیت کو منطقی حیثیت سے کیوں کر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ غالب نے مہر نیروز کے دباچے میں یہ روایت نقل کی ہے کہ کسی نے حضرت علیؑ سے سوال کیا کہ آدم سے پہلے کون تھا۔ آپ نے فرمایا کہ آدم۔ دوسری بار پھر یہی پوچھا کہ ان سے پہلے آپ نے پھر فرمایا کہ آدم۔ تیسری بار پھر وہی سوال کیا اور وہی جواب پایا۔ اس پر وہ متعجب ہوا لیکن اس بات سے بھی باخبر ہوا کہ اگر وہ تیس ہزار بار وہی سوال کرے گا تو وہ اس کا جواب وہی پاسے گا۔ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد غالب یہ حدیث نقل کرتے ہیں۔ ”کنی اللہ خلق ما بعد العت آدم“ غالب کے لیے قویٰ مغرب کے علم کا وہ لازمہ بند تھا اور اس وقت تک ڈارون کا نظریہ بھی منسوخ شدہ پر نہیں آیا تھا۔ لیکن عصر اقبال کی قویٰ مغرب کے علوم تک رسائی تھی۔ وہ بھی اپنے خطبہ میں انسان کی سرمدیت کو شریعۃ اللہ کے حوالے سے ثابت کرتے ہیں۔ لیکن دونوں کے طریقے میں فرق بھی ہے۔ غالب کے یہاں آدم ہمیشہ سے ہے۔ عصر اقبال کے یہاں ہشت سے نکلنے پر اس کے جاہلوں ہونے کا انکار ہے۔

بارخ ہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں

کارِ جہاں ہلاک ہے اب مرا انتظار کر

ڈارون کے نظریے اور کھائے انسانی اور جدید علم الانسان میں ان تصورات کی کہاں گنجائش کہ آدم سے پہلے آدم یعنی آدم ہمیشہ سے ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیات کا سوانحی دوسرا ہے وہاں انسان کو بھی حقیقت کی وضاحت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر یہاں یہ سوال ہوتا کہ انسان کیا ہے، وہ کیوں کر انسان بنا ہے اور کب سے اس رونے رہیں پر ہے تو اس کا جواب علم الانسان دے سکتا ہے۔ ہر چند کہ وہ کوئی حرف آخر نہ ہوگا۔ کیوں کہ ابھی تک اس علم میں ارحمانے انسانی کی بہت سی کڑیاں غائب ہیں۔ پھر بھی ہمیں اسی علم پر بھروسہ کرنا ہوگا۔ جس انسانی علم کی کوئی آخری حد نہیں ہے وہاں یہ بھی صحیح کہ کائنات کا کوئی راز ایسا نہیں ہے جو قابلِ فہم نہ ہو۔ انسانی



جستہ اسی ظاہر ناقابلِ فہم کو قابلِ فہم بنانے کی ہے۔ لیکن یہ جستجو مطلق سہائی کی حامل نہیں ہوتی ہے۔ جلد ظلالِ روزِ نورِ حلالِ وقت پیدا ہوا، ایک مطلق سہائی ہے لیکن ایسی مطلق سہائی، اشیا کی حقیقت، زندگی کی حقیقت، کائنات کی حقیقت کے بارے میں کسی بھی تاریخی دور میں ملنی محال ہے وہ مطلق سے قریب تر ہوتی ہے نہ کہ مطلق ہوتی ہے سچ اور نا سچ کے دونوں کو ملنے آپس میں ملتے ہی ہیں۔ وہ ایک دوسرے میں بدل بھی جاتے ہیں۔ چنانچہ معاملہ زیادہ سے زیادہ سچ اور کم سے کم نا سچ کا ہے۔ صحت کی قربت اور دوری کا ہے نہ کہ حقیقت کا۔ ہر حال۔ تو میں یہ کہہ رہا تھا کہ مابعد الطبیعیات کی دنیا میں انسان کیوں ہے کیوں نہیں ہے۔ یہ سوال اُٹایا جاتا ہے نہ کہ یہ کہ وہ کیا ہے۔ ایسا کیوں ہے کہ انسان ہے اور ایسا کیوں نہیں ہے کہ وہ نہیں ہے اس کا مابعد الطبیعیاتی سوال جواب دینے کے لیے نہیں ہوا کرتا بلکہ انسان کی ہستی کی سچائی کو روشنی کے حلقے میں لانے کے لیے ہوتا ہے۔ جب بھی وقت کی کڑیاں ٹوٹنے لگتی ہیں اور فرد بشر سے نبضِ ہستی چھوٹنے لگتی ہے تو ظاہر ہو رہا اسی قسم کے سوالات اُٹاتا ہے۔

۱۰۰۰ میں آج کیوں دلیل؟ کہ کل تک نہ تھی پسند

گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

یہ سوال غالب کے ذہن میں اس لیے نہیں اُٹا کہ وہ اس کا جواب دینا چاہتے تھے، یا یہ کہ اس کا کوئی جواب اس کے پاس تھا جس سے کہ انہوں نے ہمیں محروم رکھا ہے۔ یہ ایک عارضی مابعد الطبیعیاتی سوال ہے۔ جس کا مقصد اس سے زیادہ نہیں کہ زوالِ انسانیت کی طرف متوجہ کیا جاتے ہو اور اس ایک سوال سے مزید سوالات پیدا کیے جائیں۔ کیا انسانی وجود ایک حادثہ اتفاقی ہے اگر ایسا ہے تو اس کا واجب یا لہری سے کیا مطلق ہے کیوں کہ جو لہر ہے وہ اپنے کو اتفاقات کے سلسلے کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے ہر اتفاقی حادثے کے پیچھے لہر پوشیدہ رہتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے یعنی وہ لازم یا ہستی شخص کے کسی رخصتے کے بغیر ہے تو اس کے اس دعوے کی بنیاد کیا ہے۔ ج:

ہم اس کے میں ہمارا پوچھنا کیا

وہ اس لہرِ ہستی میں کیوں چلا گیا۔ اس کی لہرِ است کہاں ہے؟ یہ سوال غالب نے نہ تو پہلی بار اُٹایا ہے اور نہ آخری بار دُہرایا ہے۔ سقوطِ آدم کا بار بار ظاہر ہونے والا سوال ہے۔ یہ سوال سارے ترے فرانس میں دوسری جنگ عظیم میں اس وقت اُٹایا جب کہ آزادیِ خطی سے برسرِ پیکار اور غلبہِ نازی قوتوں کو حاصل ہو چکا تھا۔ اس ناپیدیدی لیکن بے جگری کے عالم میں سارے ترے اپنی داخلیت (خود لہرو) کو بوسے کھلا لے جانے کے لیے فیصلہ نہ صرف اپنے لیے بلکہ پوری قوم کے لیے کیا کہ ہم وہ ہیں جو کہہ کر اپنے کو بناتے ہیں، کوئی ایسا خارجی قانون نہیں جس کے تابع ہمارا وجود ہے۔ ہستی ظاہر

حالات کی ہے اس کا نہ تو کوئی ماضی ہے اور نہ اس کا کوئی مستقبل۔ کوئی جوہر، کوئی ذات، کوئی وجود نہیں، کوئی مانگیر فوجی طاقت، کوئی ٹائپ، کوئی تکنیکی موجود سے پہلے نہیں۔ اس بے معنی زندگی میں راہِ نجات صرف ایک ہی ہے۔ ایک ہی دروازہ کھلا ہوا ہے جو اس بزدل اور دُست و خلدی کی زندگی سے نچے باہر نکال سکتا ہے۔ وہ راستہ آزادی کا ہے۔ "یہ دراصل رست ہے کہ انسان آزاد ہونے پر مجبور ہے۔"

میں یہاں سادتر کے فلسفہ آزادی سے بحث نہ کروں گا۔ ہر چند کہ اس کے فلسفے کی جان اسی میں ہے۔ کہیں کہیں موضوع بحث صرف وجود ہے۔ سادتر جب کہتا ہے کہ انسانی وجود اتفاقی حادثاتی ہے تو وہ یہ بات کچھ غلط نہیں کہتا ہے کیوں کہ واجب کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کو اتفاقات کے تسلط میں ظاہر کرتا ہے۔ سادتر کی یہ دوسری بات بھی صحیح ہے کہ جس طرح سے محوم خصوص سے باہر نہیں، اسی طرح جوہر ہستی بھی ہستی سے باہر نہیں۔ لیکن جب وہ کہتا ہے وجود قانون بستہ نہیں، اس کا کوئی ماضی نہیں، کوئی فوجی ٹائپ نہیں، وہ کچھ سے کچھ ہوسکتا ہے تو اس کے خیال کی صحت سرخس تک میں آجاتی ہے۔ ہستی اس حد رسائی نہیں کہ وہ کچھ سے کچھ بھی ہو سکتی ہے وہ جو لازم ہے وہ اُبھر کر رہے گا۔ خواہ کتنے ہی حادثات اس کی راہ میں حائل ہوں۔ اسی طرح زندگی کا ایک ماضی بھی ہے۔ یہ ماضی حیاتیاتی ہی نہیں بلکہ سماجی بھی ہے۔ ہم انسان کی زندگی میں کوئی حیاتیاتی جسمانی ارتقا محسوس نہیں کرتے ہیں۔ ممکن ہے کچھ تبدیلیاں ہوتی ہوں لیکن ہم انہیں محسوس نہیں کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اس کی ترقی اس کے سماجی ارتقا میں دیکھتے ہیں۔ یہ سماجی ارتقا ہی اس کی زندگی کا بنیادی قانون ہے۔ انسان کو اس سے باہر نہیں دیکھا جاسکتا ہے چنانچہ انسان کی ایک طاقت جہاں حیاتیاتی سطح پر جہنم کی صورت میں ملتی ہے۔ وہاں اس کی ایک سماجی طاقت جو اس کے سماجی اور کائناتی رشتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ وہ بھی نظر آتی ہے۔ جہاں جہنمیں پائیدار ہیں وہاں اس کا سماجی وجود بدلتا رہتا ہے اور یہ تبدیلی اس کی جبلت پر ہی اثر انداز ہوتی ہے۔ اس کے عوامل کی صورتوں کو تبدیل کرتی رہتی ہے۔ انسان کی وہ داخلیت جو مقاصد کو بدلنے کا دلانے سے عبارت ہے اس کی سماجی زندگی کا علیہ سے جو ارتقا پذیر اور قانون بستہ ہے۔ اس کی آزادی اس قانون سے آزاد ہونے میں نہیں بلکہ اس پر۔ سترس حاصل کرنے میں ہے جہاں تک زندگی کے نصب العین کا تعلق ہے انسان لہذا کوئی بھی نصب العین وضع کر سکتا ہے۔ لیکن وہ صرف اسی نصب العین کو حاصل کر سکتا ہے جس کی دُنیائی سماجی زندگی کے قصورات کرتے ہیں۔ اس ارتقا پذیر سماجی زندگی میں جس میں ارتقا لاری ہے وہ تمام حالات کے باوجود اپنے کو ظاہر کر کے رہتا ہے۔ کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ہماری ایک طاقت ہے جس کا حصول ہم کرتے ہیں۔ اس کا جواب ہاں اور نہیں دونوں ہی میں ہے۔ "ہے اور نہیں" سے کہیں

یہی چھوڑا نہیں۔ انسانِ ظلمت کا صرف موضوع ہی نہیں بلکہ موضوع بھی ہے۔ اس کی زندگی کا انحصار آپ و ہوا، مٹی اور اس سے پیدا ہونے والی اشیاء پر ہے۔ ظلمت خارجہ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کے وجود پر اثر انداز رہتی ہے۔ اسے اپنی طرف مائل رہتی ہے، مانگیر کا لون ظلمت کے تاج رکھنا چاہتی ہے۔ اس کے برعکس وہ ظلمت خارجہ کو اپنے تصرف میں لگتا ہے۔ اسے اپنی خواہش کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ انسان اپنی اس کشمکش ہی سے ترقی کرتا ہے، چنانچہ جہاں وہ ظلمت کو اپنے تاج کرتا ہے۔ اسے انسانی دنیا کا حصہ بناتا ہے۔ اس کے جوہر کو بے نقاب کرتا ہے۔ وہاں وہ اپنے کو اس عمل سے ظلمت کے قریب تر بھی کرتا جاتا ہے۔ شعوری حیثیت سے اس کا لون کی روشنی میں جو مانگیر ہے، جو ہر طریق حیات پر مضبوط ہے۔ انسان اپنے انہیں متضاد پہلوؤں کی وجہ سے جو ایک وحدت میں ہے متضاد ہی معلوم ہوتا ہے۔ انسان کے بارے میں کوئی حرف آخر کسی نہانے میں بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ سب سے زیادہ عجیب القوت ہے۔ وہ اپنی ظلمت پر ہے مٹی اور نہیں بھی وہ بدلتا رہتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس کی ارٹھانی قوت سے ہے وہ مادی اقدار جن پر اس کی زندگی کا انحصار ہے اور بنیادی ہیں وہ ارتقا پذیر ہوتی ہیں۔ نیا اقدار اور نئی قوت حاصل کرتی ہیں نہ کہ مسترد ہوتی ہیں، مسترد صرف وہ اقدار ہوتی ہیں جو مادیاتی صورت کی ہوتی ہیں۔ جو ایک مخصوص نظام معاشرت کے مخصوص سماجی رشتوں کی حامل ہوتی ہیں نہ کہ وہ جو اس کی انسانیت اور اس کی آزادی کی سرحدوں کو وسیع کرتی ہیں۔ وہ نئے سے نئے اقدار نئے سے نئے معنی اور نئی سے نئی قوت حاصل کرتی جاتی ہیں۔ آخر بنی نوع انسان کی یہ مشترکہ جدوجہد کا ہے کی ہے۔ انہیں اقدار کو ترقی دینے ہی کی تو ہے جو ہر حد میں اس کی انسانیت کا جوہر رہی ہیں۔ اگر انسان اپنے وجود کے اس جوہر کا حامل نہ ہو جو اس کی مشترکہ انسانیت ہے تو ہر اس کا کوئی مستقبل نہیں اور نہ اس کی کوئی آزادی ہے۔ اس کی آزادی اس کی انسانیت سے ہم کنار ہے وہ ہمیشہ ان وہ نول اقدار کی بنیاد کی تلاش میں رہتا ہے۔ جس طرح کہ نہ سو ایک مفروضہ عالم ظلمت کی طرف اس لیے لٹتا ہے تاکہ وہ نیکی کو اس کی سادہ تر ہی صورت میں دیکھ سکے اور اپنے اس علم سے حال کی اصلاح کر سکے۔ اسی طرح مابعد الطبیعیاتی مفکرین اور شعرا بھی انسان کی ہستی کو ہستی محض سے نسبت دے کر اس کی کبریائی، اس کی غایت کو ابھارتے ہیں۔ اسے زیادہ سے زیادہ انسان بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ آئیڈیلیٹ جوتے ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ فلسفیانہ آئیڈیلزم ہی نے پرانے یونانی فلسفوں کے فعال پہلو کو ابھارا اور اس کو جدیدیاتی صورت دی۔ چنانچہ مابعد الطبیعیاتی شعراء انسان کی سمادیت یا ابدیت پر اس لیے زور نہ دیتے کہ یہ کوئی مستحق بات ہے۔ ایک ناقابل تردید واقعہ ہے۔ بلکہ اس لیے کہ اس سے انسان کی ذات مستند بنتی ہے، اس کے مشاہدات و محسوسات، خیال اور خیال سب کو استیلا کرتا ہے۔ اس استیلا کے بغیر بھی خاص،

ظاہر رہ سکتا ہے۔ اس کے مصوبات اس کے لیے کافی ہیں۔ لیکن وہ ولیم جیک کی طرح یہ کہنے کا استحقاق نہیں رکھتا ہے۔

”میں نے غلرے میں وجہ ذرے میں آفتاب، کف دست میں مکاری بے کراں اور ایک لمبے میں نہاں بے کراں کو دیکھا ہے۔“

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر انسانیت کو ظاہر کے اس چشمِ حقانی اور اس وجدان کی کیا ضرورت ہے۔ کیا انسانیت اس علم پر قائل نہیں رہ سکتی ہے جو اسے سائنس سے ملے۔ جیسا کہ آج کل بعض حضرات لومہ کرتے ہیں کہ ہم اب آرٹ سے سائنس کے کلب کی دنیا میں آگئے ہیں۔ ہمیں ظاہری کی سہانی کی نہیں بلکہ سائنس کی سہانی کی ضرورت ہے۔ اس کا ایک جواب جان اسٹوٹ مل نے انیسویں صدی میں یہ دیا تھا جس سے ہمارے شعلی خاص طور سے متاثر تھے کہ سائنس یہ بتاتی ہے کہ کوئی شے کیوں کر ہے؟ کیا ہے اور ظاہری یہ بتاتی ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ یہ انسان کے جذبات اور مصوبات سے پیدا ہوتی ہے اور انسان کے جذبات اور مصوبات پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ ہمیں اخلاق کی تعلیم دیتی ہے۔ نیکی کی طرف مائل کرتی ہے، اھلہ ہستی سے آگاہ کرتی ہے اور ہر اس طرح کی ہمتی بائیں آپ پڑھاتے چلے جائیں سب اس میں ملیں گی۔ جان اسٹوٹ مل کا یہ نظریہ کہ ظاہری ایک مقصد جذبہ ہے، ہمیں کیا ہونا چاہیے وہ اس کی تعلیم دیتی ہے، درؤسودہ کی ظاہری سے متاثر ہو کر اس نے اختیار کیا تھا۔ وہ نہ جری تبسم کے لٹنے کے پیروکار جس میں جان اسٹوٹ مل کا باب جیسس مل بھی شامل تھا۔ جذبہ کے علم کو غیر مستند اور بے افادہ ثابت کر کے اپنی تنقید کا نشانہ بنائے ہوئے تھے۔ جان اسٹوٹ مل نے درؤسودہ کی ظاہری کی حمایت کی، چنانچہ اس کے اس خیال کی تردید ابھی تک نہیں ہو سکی ہے کہ ظاہری کا تعلق اھلہ کی دنیا سے ہے اور یہ ایک مقصدی جذبہ ہے۔ لیکن اس وقت میرے سامنے مسٹر مل کے خیال کی حمایت یا مخالفت کا نہیں بلکہ رومانٹی شعرا کی فنی روش کا ہے۔ کیا ظاہری صرف اختیار جذبہ اھلہ شخصیت ہے یا یہ کہ وہ کسی سہانی کا بھی امکشاف کرتی ہے۔ خواہ وہ سہانی جذبہ اور مصوبات ہی کی کیوں نہ ہو۔ اول الذکر صورت میں فنی شعرا کی شخصیت کا ایک پردہ ساز بن جاتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کو ظاہر کر کے اس لیے اس کی کو اختیار کرتا ہے نہ کہ اس لیے کہ فنی نے اسے منتخب کیا ہے، حسن معنی کی جلوہ گری کے لیے۔ فنی صرف روئے کا ہے۔ جب فنی ظاہر کی شخصیت کا اختیار مصلحت ہوتا ہے، ظاہر کی داخلیت اور جذبے کا اختیار اہم ہو جاتا ہے نہ کہ اس کی فنی تشکیل یہاں مجھے قبول کو یا چھوڑ کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر لاد کے صورت میں ظاہر کو اپنی شخصیت کو مقنناتے فنی کے تابع کرنا پڑتا ہے جس میں امکشاف حقیقت کو مشہوم حیثیت حاصل ہے۔ اس روش میں ظاہر فنی کا جاری اور مکلف حقیقت ذات بھی ہوتا ہے۔ جب فنی اس

درجہ پر پہنچا ہے تو ظاہر کی قوت اردو کی مزاحمت جو سماج کے درمیان ہوتی ہے وہ ٹکٹ جاتی ہے۔ کہیں کہ وہ لہری اردو کی شخصیت کو اس میں اہمیت نہیں دیتا ہے بلکہ اسے پس پشت ڈالتا ہے اور اپنے تجربات کی اس سہانی کو سامنے لاتا ہے جو جو پرستی سے ہم کنار ہونے کے باعث لہری تصدیق ہر دل سے کراتی ہے۔ سامعین کی قوت اردو کی ظاہر کی قوت اردو سے اس وقت تصادم سے مانع رہتی ہے اور ان کی قوت اس پر صرف ہوتی ہے کہ دیکھو کچ کس سٹاکا نہ حیثیت سے بجا ہوا ہے۔ ہدوگی سے کیوں کر بے ہودہ ہوا ہے وہ اس وقت اپنے دشمن کو بھی داد دینے پر مجبور ہوتا ہے کیوں کہ وہ اپنے جو پرستی سے انکار نہیں کر سکتا ہے اس کے یہ معنی ہونے کہ فنی ظاہر سے باطن میں اترا ہے۔ زندگی کے پاتل میں جا کر زندگی کے گوبر نایاب کو برآمد کرتا ہے۔ زندگی کا اقرار سرچشمہ حیات کے ساحل پر کرتا ہے اس وقت ظالم اور کاذب دونوں ضرر مند۔ کیا دنیا کا کوئی ظاہر جو حقیقی اور سچا ہو کسی بھی عہد میں ظلم اور کذب کی حمایت کر سکتا ہے اور اگر اس نے ایسا کیا بھی ہے تو وہ کھٹے دنوں قریب زندہ آسمانوں کے دل میں زندہ رہا ہے۔ یہ فنی ظہر شخصی ہوتا ہے جہاں فنی سچ کا آئینہ ہوتا ہے۔ فنی کار کسی خصوص شے کی سہانی کو نہیں بلکہ زندگی کے عمومی سچ کو بے نقاب کرتا ہے۔ کسی بزد صورت میں نہیں، بلکہ محسوس اور منفرد صورت میں، اپنے تجربات کے قانون میں شیع حقیقت کو آیا کر کرتا ہے۔ وہ عموم کو اپنے تجربے کی منفرد صورت میں جلوہ گر کرتا ہے۔ ساتس کا انکشاف عملی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔ زندگی کو قائم اور باقی رکھنے اور اس کی آرائش کے لیے آسمانوں سے سٹاروں کے قوڑنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ فنی کا انکشاف اپنے کو پانے، توند ذات کی طرف مائل ہوتا ہے۔

”اللہ اللہ“ یہ صدا اُنے قسمیں اس وقت بند ہوتی ہے جب کسی شعر سے تصدیق ہستی ہوتی ہے۔ ذات اور ذات کے درمیان جو ہم آہنگی ہے اس کا کوئی نقد سرمدی پیدا ہوتا ہے۔

جال کیوں کھٹے لگتی ہے تن سے دم سماع

گر وہ صدا سناٹی ہے چنگ و رہاب میں

یہ کون بتائے گا کہ موسیقی کی ترکیب آواز میں، رقص آواز میں معنی پوشیدہ ہے کہ نہیں موسیقی کو خفقت اور ار میں خفقت مقاصد کے تابع کیا گیا ہے۔ شہوت انگیزی سے لے کر جنگ جونی تک کے مقاصد اس سے ہرے کیے گئے ہیں۔ لیکن ان مقاصد کے باوجود کیا کوئی موسیقی ایسی نہیں ہوتی ہے جو غنونات ہستی کے ہرے آشاد ہستی ہے اور آپ گل سے آہنگ ہو جاتے ہیں۔ گوش سپاہ کی بھی خوابیک موسیقی ہے۔ کیا آپ اسے سنتے ہیں لیکن موسیقار اسے بھی اپنے ہوش و گوش کا ایک حصہ بناتا ہے۔

ہیکل لکھتا ہے:

موسیقی کی صنعت دُوح کی عمیق ترقی داخلی آزاد زندگی میں ہے۔

اور اس طرح لکھتا ہے:

”ہمارے اوراک میں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے جو ہمارے حواس سے نہ گندی ہو۔“

کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا ہے کہ دل یا سموات کی دنیا ہمارے ذہن ہی کا ایک حصہ ہے۔ یہ دل و دماغ کی دوی بے معنی ہے۔ ہرچند کہ ایک کو دوسرے سے ممتاز بھی کیا جاسکتا ہے۔ موسیقی کا بہت گہم تعلق اوراک سے ہے۔ یہ زیادہ تر احساس کی شے ہے۔ گوشِ دل کی تذبذب کی شے ہے اور ہرچند کہ شعر کا ایک رشتہ آہنگ اور ہم آہنگی اصوات الفاظ کے باعث موسیقی سے ہمیشہ قائم رہتا ہے لیکن شاعری موسیقی سے مختلف شے ہے۔ شاعری (یونانی لفظ لوگس لغوی معنی جمع کرنے کے ہیں۔) مجمعِ صورت میں کسی شے کی حقیقت کو دیکھنے یا سمجھنے (مخنی، منطقی، زبان، ثانوی معنی ہیں) کی شے ہے۔ ہمیں زبان کی اصل کا ابھی زیادہ علم نہیں ہے۔ اس علم کے باہر میں کا کہنا ہے کہ زبان حیوانی زیست کے پہلے سنگلز (Signals) کا ہیں کا تعلق موس اور خصوص سے ہوتا ہے، دوسرے سنگلز کا کام ہے۔ زبان کے اشارے خصوص کی نہیں بلکہ عموم کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس میں تعمیم اور تجربہ غالب ہے۔ یہ خیال (Concept) کی حامل ہوتی ہے اور تجربہ خیال، اوراک رشتہ کا دوسرا نام ہے۔ جس قدر زیادہ سے زیادہ ہم تصور سے تصور کا رشتہ یعنی اشیا کا اور اسباب کے رشتے دریافت کرتے جاتے ہیں۔ ہماری زبان ترقی کرتی جاتی ہے۔ لیکن اس عمل میں زبان جزو سے جزو تر ہی بنتی جاتی ہے۔ شاعری جو موس علم سے عہدالت ہے، جو عموم کو خصوص میں دیکھتی ہے، زبان کی اس اہمیت سے کشمکش میں ہی رہتی ہے شاعر جزو کو موس صورت میں سوچتا ہے، اس طرح وہ زبان کو ایک نیا ڈیکو دیتا ہے۔ وہ جزو سے جزو۔ موسیٰ پہنچاتی ہے۔ شاعر کا یہ عمل زبان کے ان دونوں سروں کو کاٹنے کا اس طرح کا نہیں جس طرح کہ کسی خالی ظرف میں کوئی شے باہر سے ڈالی جاتی ہے۔ وہ الفاظ میں معنی نہیں اندیشیتا ہے بلکہ موس طریقے سے سوچتا ہے یعنی امین تکیہ و استعارے اور علامتوں کے ذریعے سوچتا ہے۔ زبان خیال کی حقیقت ہے، الفاظ ہی کے ذریعے ہم اشیا کو مسیٰ کرتے ہیں۔ ہم اپنے خیال کا اعتبار دوسرے ذرائع اعتبار سے بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمیں ہر گنگو یعنی جزو اور موس سطح پر ہیک وقت گنگو صرف زبان ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ شاعر زبان کے ذریعے اشیا کی نمائندگی نہیں کرتا ہے بلکہ اس کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ لیکن اُسے اس قدر موس صورت میں پیش کرتا ہے کہ آپ کو شے اور اس کا خیال دونوں نظر آتا ہے۔ شاعری کا سرا ہی میں ہے۔ ایک جزو ذریعہ

اطہار کو ایک موسیٰ ذریعہ اطہار میں تبدیل کرنا کیسی جیسا کہ میں نے پہلے کہا کہ زبان کوئی اس قسم کا میڈیم نہیں جیسے کہ ستر ہو کہ اس کو تراشائی کار کا کام ہو۔ زبان کو استعمال کرنے کے معنی ہیں۔ موسیٰ سطح پر ایک قصور کو دوسرے قصور سے نسبت دینے کے۔ طاعری انہی معنوں میں معنی آفرینی ہے، کچھ لوگ اسے خیال بندی سے غلط سمجھتے ہیں۔ خیال بندی طاعری نہیں بلکہ طاعری کی نقالی ہے۔ یہ بھول کا ایک گھمیل ہے۔ دیدہ دینا کا کام نہیں۔ طاعری کسی بھی شے کی نقالی نہیں کرتا اور نہ وہ کوئی شے لہاؤ کرتا ہے۔ وہ تو صرف چھپے ہوئے کو بے نقاب کرتا ہے، حقیقت کے چہرے سے نقاب اٹھاتا ہے۔ وہ تو آئینے (پہلے آئینہ تولد کا ہوا کرتا تھا) سے نگار کو بھٹاتا ہے تاکہ وہ حقیقت کو صریح طور سے منکس کر سکے۔ غالب کا لٹری شریعت آئینہ ہے نہ کہ مصوری یا نقالی؟

ایک اعلیٰ پیش نہیں صیقل آئینہ ہنوز

ہاک کرتا ہوں میں جب سے کہ گرہاں سجا

غالب اپنے ایک طاعری خط میں نواب انوار الدولہ شفق کو لکھتے ہیں:

”آہ ازمن کہ مرزیاں زوہ و سوختہ ظہریں آفریدند۔ نہ ہائیں نیاگان خوش  
سلطانہ شہزادہا نے گلہ و کھری و نہ بزرگ خزانگان پیشیں برعل آرا علم و  
ہنری لکشم دوہش باشم و آراوندہ سپرم، ذوق سخن کہ ازازل آلودہ بود  
رہزنی کرد و مرادباں فریفت کہ آئینہ زوہ و صورت معنی نمودن خیرکار  
نمایاں است۔ سر لشکری و دانشوری خود نیست، صوفی گری بگزار، و ہنسی  
گستری روئے آرا، ناگزیر بہتال کوم و سفینہ در بحر شعر کہ سراب است  
روں کوم، ظلم ظلم شد۔“

یہ صبح ہے کہ غالب کی طوہرت میں ایک گوشت صوف ہی ہے کہیں کہ کبھی وہ صوف  
کی زبان میں بھی گفتگو کرتے ہیں:

یہ مساکلی صوف ہے ترا بیان غالب

تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

لیکن بنیادی حیثیت سے وہ اپنی شخصیت اور طاعری دونوں میں ایک طاعریاں زیادہ سے زیادہ  
ایک باہر الطبعیاتی طاعری ہیں۔ ان کی طاعری میں ”انبساط تعقل“ ہے۔ صوفی گری بگزار ہے سنی  
گستری روئے بر آہ اس لڑوے کی گونج ان کی تنقید شعر میں بھی ملتی ہے:  
وہ صوفیوں کی مخالفت عقل و خود کو مسترد کرتے ہیں اور طاعری میں خود کے عنصر کو فطری

اور ہاؤز قرار دیتے ہیں۔

نہ از من ز مسدی شنو نام گفت  
 منی گفت در پردہ ۵ ہر گفت  
 رہ محل ۶ چچک در چچک نیست  
 بر ما راں ۷ خدا چچک نیست  
 دگر رہوے گوید از زبہ دلن  
 کہ حق ست صوس و مشول خلق  
 خیالے در اندیشہ دارد نمود  
 ہماں طیب با است برم شود  
 لٹا نہائے راز خیال خودم  
 لوا ہائے راز خیال خودم  
 خوشت ہاں غالب ہماں آملن  
 لوا منجہ قانون راز آملن  
 قصوت نہ زبہ منی پیشہ را  
 منی پیشہ راز کثر اندیشہ را

صوفی حقیقت کو مجسم صورت میں دیکھنے کا نام ہے۔ اس لیے وہ راں پر نمودنا ہے جو  
 برگماں کے احوال میں کسی ختم کو مجسم صورت میں دیکھنے کا نام ہے۔ غالب کہیں کہیں وہ راں کو  
 استعمال کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ لیکن وہ اس کا انما نہیں کرتے کہ انہیں لے بہستی مطلق کے  
 نسخہ دنیا کو دیکھا ہے ان کے ہاں اور اک ہے نہ کہ مشاہدہ۔ جب کہ ”اصل شہود مشاہدہ و مشہود ایک“  
 ہو تو ہر مشاہدے کے کیا معنی۔ ج۔

حیراں ہوں ہر مشاہدہ ہے کس حساب میں  
 اس خیال کو وہ آگے بڑھاتے ہیں:

موسئی و خضر تماٹائے تہلی بر طرد  
 من نہ درجہ جاتم نہ ناہا یاہو



فلکِ مکر میں، روشنی طبعِ مگر  
چتر آبِ حیاتِ تنہا بنا ہوا

چنانچہ یہ اسی اور اک کا نتیجہ ہے جو وہ یہ کہتے ہیں:

مگر کچھ کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے  
ہرہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اُٹانے نہ بنے

یہ فلکِ مکر ہی زندہ ہے۔ لیکن جب خود نمائی کرتی ہے تو یہ ہرہ اُٹھ بھی جاتا ہے۔  
اس وقت وہ صرف اپنے کو دیکھتا ہے۔ لٹاٹانے والا خیال خود ہم۔

خود را عالم کہ نیرو دہ  
خود کو را ز من صیرتی نودہ  
ہاں پیدا تو باشی ناں ہم قوی  
اگر ہرہ باشد آں ہم قوی  
عیارِ وجود آشکارا گنی  
لٹاٹنا ہیِ وجود آشکارا گنی

اس وقت وہ خدا شناسی میں خود نمائی اور خود نمائی میں خدا شناسی کا جلوہ کرتا ہے۔ ج:

خود نمائی خدا شناسی

خود نمائی حصولِ ذاتہ تکمیلی ذات کا جذبہ ہے۔ اس کا رخ کسی ایک طرف نہیں بلکہ زندگی کے جامع پہلوؤں کی طرف ہے۔ غالب جس کا دل کہ یک شہر آئندہ اور ایک اہر خستہ رنگ دہو تھا۔ ہر پر زندگی کا تعلق تھا۔ ان تعلقوں میں کوئی بھی اس کی تنہا گاہ نہ تھی۔ زندگی جو آئندوں اور تعلقوں سے عبارت ہے اور آخر خیرِ آئندہ ہی سے متعلق ہے۔ ہوا اس زندگی کی کوئی تنہا کیوں کر گاہ ہو سکتی ہے لیکن نہانے نے انہیں اپنی خواہشات کو بھرا کرنے کے لیے ان کے اپنے "اندازہ" ہایت سے بہت کم سواغ اور ذرائع مہیا کیے۔ ج:

بہت کچھ مرے ارمان لیکن ہر بھی کم لکھ

ہر عہد کا ایک خاص معیار حصولِ ذات کا ہوتا ہے اور اُسے امرا اور دولت مند لوگوں کے معیار سے دیکھا جاتا ہے۔ غالب جس عہد سے تعلق رکھتے تھے اس عہد کے امرا کے حصولِ ذات کا معیار، مہربا کے حصولِ ذات کا پابند نہ تھا۔ بلکہ ان کا قہر جو وہی اس لیے تھا کہ وہ ان کے حصولِ ذات کا ذریعہ

نہیں۔ اس زمانے کے امرا کا طریقہ یہ تھا کہ اگر تو نگری اور منظمی کا فرق نہ ہو تو جہود و سکا اور بخشش کا مظاہرہ کیوں کر ہو۔ چنانچہ منجملہ عیش و عشرت جہود سکا بھی ایک عیش ہی کا جذبہ تھا۔ غالب انھیں امرا کے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ جو بانیوں اور سرمایہ داروں کی طرح خفیس نہ تھے۔ دولت سے دوست پیدا نہ کرتے بلکہ صاف تھے۔ پوری اقتصادیات دولت کو صرف کرنے کی تھی اس زمانے میں کیا یہ ان کی بد نصیبی نہ تھی کہ پانچ برس کی عمر میں باپ اور نو برس کی عمر میں چچا مر گیا۔ جو سترہ سو روپے ماہوار کا عہدہ اور لاکھ دو لاکھ کی جاگیر کا مالک تھا۔ ان کے انتقال کے بعد جو گزارہ و عیال ان کے خاندان کے لوگوں کے لیے گورنمنٹ کی طرف سے مقرر کیا گیا تھا وہ طبقے سے غالب سر مشہ - بے فائدہ آئے بیٹے کے حضور رہے تھے۔ وہ حقیر رقم غالب کے معیار زندگی کے امانوں کا کب تک ساتھ دے سکتی تھی۔ وہ عمار جو پہلے قسمت آزمائی کا ذریعہ تھی یعنی پیشہ سپہ گری اور جس کے بل بوتے پر ان کے دادا اور چچا صاحب جاہ و شہرت بنے تھے، اب کھمال باہر ہو چکی تھی۔ ان کے لیے ایک ہی راستہ رہ گیا تھا کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے تیر گھستے کو اپنا قلم بنائیں:

چوں دولت سبھی روزم جنگ جہر

شیر گھستے نیاکان قلم

اب ان کی ساری قوت اسی قلم یا فن کی تکمیل پر مرکوز ہو گئی۔ لیکن ایسا انھوں نے اپنی صلاحیت کو کیسے بغیر نہ کیا۔ انھوں نے "خاتر نگار رحنا" کی عبارت میں اپنے اس ظہور استعداد کو بڑے خوب صورت اور تشبیلی انداز میں پیش کیا ہے کہ کیوں کر ایک بری خواب میں ظاہر ہوتی اور اس نے ان کو فن شاعری کی طرف مائل کیا چنانچہ جب صلاحیت خود کسی چیز کی طرف انسان کو مائل کرے تو ہر اس کے حصول میں زحمت نہیں ہوتی ہے۔ غالب اپنی صلاحیت کے امکانات سے فن شاعری کی طرف آئے اور اس حدود کے ساتھ آئے کہ گویا اس فن نے ان پر رہزنی کی۔ فن انھیں اپنی دنیا میں لے گیا۔ وہ اندازہ غالب پر بننے کے ہائے فکر و فن کے شہری ہو گئے۔ ان کی شخصیت تاج ہو گئی مقتضائے فن کی۔ اس میں شکش بھی رہی (۲)۔ لیکن آخر کار فن ان پر رہزنی کر کے رہا۔ اس نے انھیں اپنے محاصرہ کے لیے استعمال کیا۔ غالب ایک لڑیکہ شاعر ہیں۔ اس قسم کی شاعری میں جہاں شاعر اپنی خواہشات، آرزوئیں، تمنائیں، دکھ درد اور خوشی کا اظہار کرتا ہے۔ شخصی عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ غالب کی شاعری میں وہ شخصی عنصر موجود ہے اور کیوں کر نہ ہو جب کہ شاعر کچھ کا امکانات اپنے مسومات اور تجربات کی سطح پر کرتا ہے۔ لیکن جب وہ باشعور ہو جاتا ہے کہ اس کا کام اپنے جذبے کی سہائی کو بے لکاب کرنا ہے نہ کہ اس کا اظہار محض تو وہ اپنی شخصیت کو فن پر غالب آنے نہیں دیتا ہے۔ غالب کا فن روایتی شعرا کے فن سے انھیں معنوں میں مختلف ہے، اس

کافی سروشی ہے جوئی کا ایک اعلیٰ سید ہے۔ فی کولہجہ میں خلعت عمامہ کے خارج استعمال کیا گیا ہے۔ ہمیں اس سے ہندو سوجت کا کام لیا گیا ہے تو ہمیں طرح کا۔ لیکن فی ہر صورت میں اپنے اصل کی طرف جھکتا رہا ہے۔ یہ انسان کا پہلا اور بھل عمل علم تھا۔ اس نے طاعری ہی سے اشیا کو منس کیا۔ طاعری ہی سے اس کی زبان پڑا۔ یہ جوتی ہے۔ چنانچہ طاعریاں بھی عین کرتا ہے۔ شعر ناز پیشیں میں ایک ہنر تھا، جلدو تھا، خارج کی دنیا کو فحش دنیا میں مبدل کر کے اس کی حقیقت کو بے گلاب کر لے اور اس طرح نفسی توانائی پیدا کرنے کا ایک جادو یا سر تھا۔ لیکن انسان صرف ایک قوت اورادہ ہی تو نہیں رکھتا ہے، وہ ناہیدی، مایوسی، حساس، فحش، بھاری اور اندیشہ موت کے ترہات سے بھی گزرتا ہے۔ ایسے ہی قوت میں اسے اپنے روح کی گہرائی کو چھونے اور وجود کو بچنے کی ضرورت جوتی ہے۔ اس وقت یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوتا ہے کہ وہ بلندی سے ہستی میں پہنچ گیا ہے اور جب اس احساس سے طاعری ہلکا ہوتا ہے تو یہ سوال جنم لوتا ہے۔ کیا وجود نفس ایک ملوث الحاقی ہے یا یہ کہ اس کے بجائے کوئی حقیقت چھپی جوتی ہے وہ لہری کا جزو اور دائمی ہے؟ یہ خیالی زندگی میں لاسر فواہد پیدا کرنے اور انسان کو عمل کی طرف مائل کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ یہ بات تو صحیح ہے کہ مغرب سے جو روحانی آئی غالب نے ان کا خیر مقدم کیا لیکن چل کر یہ روحانی سیاسی علیہ کے ساتھ آئی اور وہ سیاسی علیہ پوری ان کی ہندوی دنیا کو مٹا رہا تھا، اس لیے وہ اس سیاسی علیہ سے لہری روح کی گہرائی میں صلوم میں بھی تھے۔ مائل غالب کے ہارے میں گھسنے میں:

مسلمانوں کی دقت کی کوئی بات سننے تو ان کو سنت رہی ہوتا تھا۔ ایک روز میرے سامنے اسی قسم کے ایک واقعے پر خدایت افوس کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مجھ میں کوئی بات مسلمان کی نہیں ہے۔ پھر بھی میں نہیں جانتا کہ مسلمانوں کی دقت پر مجھ کو کیوں اس قدر رنج اور تاسف ہوتا ہے۔

اس میں شہ نہیں کہ وہ آزاد و دہشتے لیکن جس سوسائٹی کے وہ فرد تھے اس سوسائٹی کی زندگی اور تہذیب سے ان کا تعلق خاطر بہت شدید تھا اور یہ اسی جذبے کی گہرائی تھی کہ وہ ایک نئی زندگی، ایک نئے جہاں کی تخلیق کی طرف آمادہ ہوئے۔ لیکن ان کا نقطہ نظر اصولی نہیں بلکہ انتھونی تھا۔ وہ وہی دنیا، جہم وہاں کسی بھی قسم کی دہی کے قائل نہ تھے۔ ان کی نظر میں ہستی محض جس کا وہ سرانجام وقت ہے، ایک ہے، کسی انتہام کو قبول نہیں کرتی۔ اس کے وہ فوں سرے بیکراں تھے۔ ایک ان ہے ہر چند کہ متحرک ہے۔ اس سے کسی ایسی دنیا کا پیکر تراشا جہاں دائمی سکون ہو، جہاں کوئی تغیر نہ ہو، حرکت فی الوجود تھا۔ خواہ وہ وہی ہو یا دنیا ہو۔ وہ غمگین کو گھسنے میں۔

”دائم کہ وجود یکے بہت، و ہرگز انقسام نہ پائے۔ ہر آئینہ گر دینے یا  
دنیا نے تراشیدہ ہاشم گر خیارِ شرک فی الوجود کہ رخِ ارادہ شرک است صہ  
ہاشم۔ بدالست ہاشم لگاں وئی نیز ہجہ دنیا سو ہوم است و ہوم دل نتواں  
ہست۔“

ظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس نظریہ توحید سے ایک قسم کی منفیت اور جلدی کے سوا کچھ ہاتھ  
نہ آئے گا۔ ع:

جے کسی ہائے تمنا کہ نہ دنیا ہے نہ دلی

لیکن یہاں ظاہر اپنی ذات کو جھٹھاتا نہیں بلکہ اتحادات حاصل کرنے کے بعد اسے خارج کی دنیا سے  
وہی رشتہ دیتا ہے جو ذات کا رشتہ صفات سے ہے۔ وہ اپنے کو ایک جہانی لوکی تخلیق میں بالکل آزاد  
محسوس کرتا ہے۔ اس جذبے سے اس کی تخلیقی قوتیں زیادہ ابھر آتی ہیں اور جو بے انتہا ہی اپنی  
ذات سے متعلق اس اتحاد کے قائم کرنے سے پہلے ہوتی وہ اب باقی رہتی ہے۔ فن کار کی آئیڈیلوی  
کیا ہے۔ اس کا ثبوت اس کے فن میں ہے نہ کہ اس سے خارج میں، اگر فن بوجھا ہے، حقیقت کا  
غماز ہے زندگی کی سہائی کو بے نقاب کرتا ہے اور ہر دل میں اس کی آواز گونجتی ہے تو ہر یہ نہیں  
دیکھا جاتا ہے کہ جس آئیڈیلوی کی عبادت سے اس نے یہ کام لیا ہے وہ ہمارے لیے قابلِ قبول  
ہے کہ نہیں۔ کثرت کو وحدت میں بدلنے کا ایک نظام فکر ہر ظاہر کے یہاں ہوتا ہے۔ وہ کہیں  
ناسکے ناگئے کا ہوتا ہے تو کہیں خود ساختہ ہوتا ہے، جسے وہ خود تخلیق کرتا ہے۔

کہو ام ایملیا خود را دست نژاد خویش

ی تراشم بیکر از سنگ و عبادت میکنم

یہ آئیڈیلوی زیادہ سے زیادہ اس کے طریق فکر کو متعین کرتی ہے۔ چنانچہ اصل شے دیکھنے کی  
یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کے ذریعے حقیقت پر کیوں کر حمل پیرا ہوا ہے۔ زندگی کے تضاد کو  
بے نقاب کرنا ہے کہ نہیں، نئے سوالات اٹھاتا ہے کہ نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ آئیڈیلوی کا عنصر  
بھی فن میں اسی طرح جھلکتا ہے جس طرح شخصیت کا۔ لیکن ایک بڑے فن کار کے یہاں جس طرح  
شخصیت پس پردہ ہوتی ہے اسی طرح آئیڈیلوی بھی۔ غالب نے فن کو کسی آئیڈیلوی کے اظہار  
کے لیے استعمال نہیں کیا کہ وہ ہمارے لیے کوئی مسئلہ ہو۔ یہ ان کا فن ہے جو ہمیں مسحور کرتا ہے  
اب دیکھنا یہ ہے کہ ان کا فن زندگی کے کون سے حقائق کو بے نقاب کرتا ہے۔

(۱) رومی کا خیال ہے کہ انتہائی نفی ذات انا الحق میں ہے نہ کہ انا العبد میں کیوں کہ انا العبد کہنے والا وجود کو مستحضر کرتا ہے۔ ایک اپنا اور ایک خدا کا اور انا الحق کہنے والا اپنے کو معدوم گردیتا ہے۔ بجز خدا کے کسی اور کا وجود نہیں دیکھتا ہے۔ (Discourses of Rumi) ازاں، جی، آر بری۔ ص

(۳-۲)

(۴)

ماںہودیم بدی مرتبہ راضی غالب  
شر خود خواہش آں کرد کہ گرو فی ما

## غالب کی شاعری میں احساسِ طرب اور طنز و مزاح کا عنصر

تمام حیوانات میں انسان ہی ایک ایسا حیوان ہے جو ہنستا بھی ہے۔ چنانچہ صدیوں سے اس پر سوجھا جا رہا ہے کہ انسان کیوں ہنستا ہے۔ اس کے شعور کا کون سا حصہ ہے جو اسے سکھانے، بٹھانے، قہقہہ مارنے پر مائل کرتا ہے۔ اس کے مختلف نظریات ہیں۔ کئی ایک بات پر سب کا اتفاق نہیں ہے کہ اسے یہاں کدیا جائے۔

گو تم بدھ کے نزدیک شعور عذابِ جہنمی ہے وہ اپنے قربات کے روح فرسا درد سے شعور ہی کے باعث دوچار ہوتا ہے۔ اپنی قوتِ ارادی کی ٹھکست یا صموی خواہش سے آشنا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک نجات خواہشات کی فتنی اور اس شعور کی فتنی میں ہے۔ نروان اسی کا نام ہے، فتنی خواہش کے شعور کی فتنی یا نروان ہی آئندہ یعنی حقیقی خوشی کا عالم بھی ہے۔ چنانچہ بدھ کی ایک صورتی ہنستی ہوتی بھی ہے، وہ ہنستا ہے کیوں کہ وہ فتنی شعور کی فتنی کر کے بالکل آزاد ہو چکا ہے۔ لیکن ہنسی زندگی کا ایک منفی راستہ ہے اور اس حقیقت کا خفاز ہے کہ زندگی تمام تر غم ہے۔ پیدا ہونا ہی غلط ہے۔ یونانی دیوتا ملا میں بھی جب گلاب میڈاس، ڈائیونیسس (Dionysus) کے ساتھی سائیلنس (Silenus) کی تلاش میں کامیاب ہوتا ہے اور اس سے زندگی کی حقیقت پر چھٹا ہے تو سائیلنس کہتا ہے۔

”بد نصیب انسان، عادی نصیب کی فتنی، مجھے ایسی بات سمجھنے پر کیوں مجبور کرتا ہے جس کو پہنچنے میں تیری بھلائی نہیں ہے۔ مَرَح تو یہی تھا کہ انسان پیدا ہی نہ ہوتا لیکن چوں کہ پیدا نہ ہونے پر اس کو اختیار نہیں اس لیے اب بہتری اسی میں ہے کہ وہ جلد از جلد مر جائے۔“

چنانچہ ہر اس فلسفہ حیات میں جہاں زندگی کو طعیر شعوری زراعت کی سرحد مت (بہشت) سے بُدائی کا

عالم بتایا گیا ہے یا زندہ کی کو ایک ایسے عالم سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں انسان اپنی صلیب اپنے ہی کندھوں پر لیے ہوئے پھرتا ہے۔ قہقہے اور شادابی کو ابھی نگاہ سے دیکھا نہیں گیا ہے۔ افلاطون بھی اپنی جمود پر سے جہاں خرافاتِ ظلم کرنے والے شاعروں کو شہر بدر کرتا ہے، وہاں قہقہے کو بھی ایک حیوانی یا مملکت کا عمل قرار دیتے ہوئے خارج از معمولاتِ ذہنیت گردانتا ہے اور اس کی یہ دلیل دیتا ہے کہ ہنسی اپنا مقصد روئے عمل لاتی ہے۔ یہ افلاطونی تصویرِ حیاتِ کم و بیش ہر اس شخصیت میں ملتا ہے جس میں خواہشاتِ انسانی سے اجتناب، زہد و بدیرنگاری یا ظلم و مضبوطیات پر زور دیا گیا ہے، شادابی قہقہے، ظلم ذات کو مستحکم کر دیتا ہے۔ یہ فرد کو غیر سمیر ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کی انحرافیت کو مٹا دیتا ہے۔ فرد ہمیشہ میں کھو جاتا ہے۔ ابتدائی (Primal) ذات کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی حیوانی فطرت میں ور آتا ہے۔ اسی طرح ہنسی یا شادابی عقل یا ہوش مندی سے ایک کشمکش پیدا کر لیتی ہے، دانائی کے منافی بن جاتی ہے۔ ہنسی سے متعلق ایک روئے کی یہ وضاحت ہوتی، لیکن جب ہم دورِ بربریت کے مختلف معاصروں کا مطالعہ، ان کے رسومات اور تقریبات کی روشنی میں کرتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ وہاں عقل اور منہریت کی یہ کشمکش جو بنیادی حیثیت سے خواہشاتِ انسانی کو زندہ کرنے یا مہلکاتِ بدن سے پیدا ہوتی ہے لہجہ بہت ہی کمزور ہے۔ ان میں وہ مہلکات کم سے کم جو آدم و حوا کو "ظلم کے پھل" (مسیحی تصور) کے پھکنے کے بعد ہوا۔ لیکن اس مہلک جسم کے شعور کے باوجود جسے مغرب کی تہذیبِ حرمتِ غلط کی طرح مٹا رہی ہے ان قدمِ قبائلی میں بھی حرمت اور اختراع کا اور ٹیک وید کا تصور موجود تھا۔ پہلی زندگی ان کے یہاں بھی ہمیشہ کسی تمیز اور معیار کے نہ تھی۔ لیکن یہ ان کی رسومات و عبادت کا ایک حصہ تھا کہ سال میں وہ ایک بار یا مخصوص موسمِ بار کے موقع پر جو تہذیبِ حیات کا سہیل بھی ہے وہ کوئی ایسا توار مناتے جب وہ ان تمام اختراعات اور حرمت کے تصور سے اپنے کو آزاد کر لیتے جو سال بھر ان پر عائد رہتے جس طرح ہندو معاصروں میں پہلی کا توار منایا جاتا ہے اسی طرح کے توار ان کے معاصرے میں بھی مناتے جاتے۔ موت ان کے نزدیک پیدا کش کی نفی تھی نہ کہ زندگی کی، زندگی پر مگر اظہارِ ہونے والی شے تھی۔ خراس موت کی اور بار زندگی کی علامت تھی۔ یونانی دیوتا میں ڈائیونیسس (Dionysus) جو خوشی اور شراب نوشی دو نلیں کا دیوتا ہے، خراس کے موسم میں مہلاتا ہے اور ہمارے زندہ ہوجاتا، چنانچہ ہمارے موقع پر ایک زبردست جلوس لگم کا نکالا جاتا۔ جس میں پہلی کے جلوس کے ایسے تمام خرافات جوتے، خراس نگاہ پر اس دیوتا کو عابجا ساند کی صورت میں قتل کیا جاتا۔ اس کا گوشت تقسیم ہوتا۔ یہ گوشت کسی قربانی کے جانور کا ہوتا۔ اس کے بعد خوشی مناتے، ڈائیونیسس کو زندہ کر کے اس کی شادی رکھتے اور ہر اس قسم کی خوشی فعلیاں کرتے جس پر آج تہذیب کو خداست بھی ہو سکتی ہے۔ اسی موقع پر وہ ڈاکوت کا ایک مقابلہ بھی منہجہ کرتے۔ کسی ایسے پکڑنے کو پکڑتے جو

ان کی ان رسومات کو دیکھنے کا استحقاق نہ دیکھتا ہر اس کی ذہانت کی آزمائش کی جاتی۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنے جرم کے کے کسی ایسے ستم غریب کو سامنے لاتے جو اس بیگانہ شہر پر خود غلط حریت کو اپنے فتنے یا اس کے حق کی بے لگائی سے ضرر مند کو غلط۔ اس پر ہنستے لگتا۔ اس کو طنز اور ہنسی سے مارے۔ کیمڈی میں طنز یا سٹار اس مہارت و مہارت (Agony) سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ میں اس طنز کی مزید وضاحت کروں یہ بتانا ضروری سمجھا جوں کہ ثابت نہیں کے رسومات سے یونانی میں شرمیلی اور کاسیدی وہ نول ہی پیدا ہوئیں وہ وہ گز غلط کا حامل تھا۔ جسمانی اور طبعی وہ نول اعتبار سے۔ اس کی ماں آدم زاد تھی یعنی عانی تھی اور اس کا باپ زیوس لگائی تھا۔ اسی طرح طبعی اعتبار سے اُسے جہاں اس پہلو سے جسمانی انسانیت قرار دیا گیا کہ شراب زندگی بخش ہے، دلوں میں مسرت پیدا کرتی ہے وہاں اس پہلو سے اُسے دشمنی انسانیت ہی قرار دیا گیا کہ شراب انسان کو غافل اور بے خود کرتی ہے۔ زندگی تمام تر مسرت و طبعانی، بے خودی ہی کی شے نہیں ہے بلکہ نظم و ضبط و تہذیب اور تہذیب کی بھی شے ہے۔ ایک کاروان زندگی یا ہنسی خوشی کی زندگی بسر کرنے کے لیے علم ہی ضروری ہے اور زندگی کا علم یہ بتاتا ہے کہ یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ جذبات کی تارکی سے لعل کر وہ انتخابِ حیل کی روشنی میں آئے۔ اپنے کو اختیار معص سے بچائے۔ ایک شعوری ذات پیدا کرے اور حیوانوں کی طرح اپنے کو اپنی جبلت پر دُسرانے کے بجائے کسی آئینہ میں اپنے کو دُشالے، فطرت کا جہود رہنے کے بجائے فطرت کو اپنے مقاصد کے تابع کرے اور اس عمل سے راز ہستی کو کھولتا جائے۔ چنانچہ یہ وہ نول رُکانات انسان کی زندگی میں اس کشش، کشش، مہارت اور جنگ کی نشاندہی کرتے ہیں جس سے وہ ترقی کرتا ہے جس سے کہ وہ انسان بنا ہے اور بنتا جاتا ہے۔ یہ کشش اس کی زندگی کا دائمی محور ہے۔ یہ اسی شعوری کوشش کا نتیجہ ہے کہ انسان صرف زندگی کی لذتوں ہی سے فیض یاب نہیں ہوتا رہا ہے۔ وہ مسرت کی چرخی پر گھومتا ہی نہیں رہا ہے اور ہر قسم کی فحش اور بے ہودہ باتوں فحش و فحور ہی میں لطف حاصل نہیں کرتا ہے بلکہ اپنی فطرت کی اصلاح ہی کرتا ہے۔ یہ لفظ اصلاح ہمارے یہاں ہیشہ وہ نول معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے ایک آئینہ نگ معنی میں جہاں انسان کو کسی موجود معیار کے مطابق درست کرنے کے لیے اسے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی توقع نہیں کی جاتی ہے کہ وہ اس معیار کی صحت اور استقامت کو چیلنج کرے گا۔ پندو سوظلت کا عنصر فی میں اسی نظر اصلاح سے پیدا ہوا ہے۔ واعظ انسان کے اخلاق کو باہر سے دیکھتا ہے۔ معیار کی سطح سے دیکھتا ہے۔ معیار سے تربیت پر اسے غم و غصہ حیرت سب ہی کچھ ہوتا ہے۔ وہ کسی کو جتا اور برساتا ہے اور کبھی کبھی طنز و استہزا بھی کرتا ہے جس طرح کہ اکبر الہ آبادی نے جہادی بھٹی جونی زندگی پر کیا ہے۔



اکبر کے لیے زندگی کا بدلتا ہوا بشرن سخت ناقابل قبول ہے وہ اپنی ہنسی سے اس تبدیلی کو روکنا چاہتے ہیں۔ شکست سے بچنے ہیں۔ ان کی ہنسی اصولی ہے وہ ان کی اس قوت لرزائی کی حامل ہے کہ زندگی کی بدلتی اقدار نہ بدلیں اور اگر ان میں کوئی تغیر پڑا لے معیار سے زیادہ بڑھا ہوا نہ ہو۔

۵۔ زندگی کے پڑا لے بشرن یہ تاکہ بیویاں حرم میں تھیں اور شوہر باہر زندگی کی کنگ و دو میں مصروف۔ اگر نیا بشرن کوئی ایسی صورت ظاہر کر رہا ہے جہاں اس کے باطل برعکس ہو رہا ہے تو پھر وہ صورت حال ان کے لیے ممکنہ خیز ہے اور اگر یہ صورت نہیں بھی ہے تو مبالغہ کو بروئے کار لانے ہو گئے وہ یہ صورت حال پیدا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ کہیں کہ وہ ٹھیکہ میں ہیں نہ کہ ٹھیکہ میں تیار۔ اس سلسلہ نامکنات کو تصرف میں لانے کا حق ٹھیکہ میں کو دیتا ہے۔ لیکن ٹھیکہ میں تیار کو اس حق سے محروم رکھتا ہے وہ صرف ممکن ہی کو تصرف میں لاسکتا ہے۔ اکبر اللہ آبادی نامکن اور مبالغہ کو بھی تصرف میں لاکر بناتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان کے فن کے مقصد پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ ہمیں اپنے طنز سے پڑا لے معیار اخلاق کی طرف لوٹانا چاہتے ہیں۔ وہ پڑا لے اور نئے کے پیوند، ان کے اصل بے میل ہونے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے نئے کو تہ تیغ کرتے ہیں ان کا یہ طنز ہمت کی حمایت کا حامل ہے۔ طنز و مزاح کے ذریعے اس طرح فطرت کا ایک مضموم قویہ ہے جو ہمیں اکبر اللہ آبادی کے یہاں ملتا ہے۔ اس طرح فطرت کا وہ سرا قصد جو حکیم ارسطو کا پیش کیا ہوا ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ عمل انسان کو غلبہ دینے کے متعارف ہے۔ جب سودا، صراف، قلم اور خولن ان چار اجزائے مزاج کے عدم تناسب سے طبیعت میں کچھ خلل پیدا ہو جاتا ہے، انسان خوف یا خوش فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ صحت مند رہنے کے جائزے مریض بن جاتا ہے تو اس وقت اسے ایک ایسے غلبہ کی ضرورت ہوتی ہے جو دماغ دماغ کو خارج کر دے اور اس کو اس صحیح طبیعت کی طرف لوٹا دے۔ ٹھیکہ میں اور ٹھیکہ میں وہ تو ان ہی انسان کا طبع، طبع بالمثل کی بنیاد پر کرتی ہیں۔ ٹھیکہ میں خوف اور ترحم کے چھپے ہوئے جذبہ کو جو ہر فرد بشر میں ہوتا ہے پھلے آباد کرتی ہے جس طرح کہ مسلسل کے ذریعے پھلے فائدہ دماغ کو آباد کرتا ہے۔ پھر اسے انسان کے ذہن سے خارج کرتی ہے۔ ٹھیکہ میں سے متعلق ارسطو کے اس نظریے (Katharsis) کا قصد اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتا ہے جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ خوف اور ترحم کا جذبہ کیا ہے جس کا وہ استخراج چاہتا ہے۔ ارسطو نے اس کی تصریح میں نہیں بلکہ اپنی کتاب (Rhetoric) ”خطابیات“ میں کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

”خوف، غلیظ یا پریشانی کا وہ نوعی جذبہ ہے جو کسی ایسے واقعہ ہونے والے صدمہ سے پیدا ہو جو لاپرواہی اور خطر کا تباہ کن ہے۔ اور ترحم اس غلیظ کا ایک نوعی جذبہ ہے جو کسی ایسے شخص کو جو اس مذکورہ صدمہ کا مستحق نہ

ہیں اس کے باخصل تہا ہوتے ہوئے دیکھنے سے پیدا ہوتا۔

وہ یہ بھی لکھتا ہے:

”ترحم ہی خوف کو حقیقی بناتا ہے۔ جب تک کہ ضرور ہے، ممکن الوجود ہے اس کی حیثیت خوف کی ہوتی ہے۔ جب اس کا اظہار کسی زندگی میں ہوتا ہے، یعنی ضرر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے تو وہ خوف حقیقی بن جاتا ہے۔ ناظر یہ سوچنے پر مجبور ہوتا ہے کہ یہ قسمت میری یا ہم میں سے کسی کی بھی ہو سکتی ہے، شرمی اسی خوف کو فور کرتی ہے جسے ترحم کا جذبہ اسے حقیقی صورت میں پیش کرتا ہے نتیجے کے طور پر شرمی انسان کو اس تصور سے ہم آہنگ کر دیتی ہے کہ جو لڑائی اور لاپتی ہے۔ اس سے خوف نہیں کھانا چاہیے۔ اس کے لیے ہر وقت تیار رہنا چاہیے۔“

چنانچہ شرمی انسان کو اس کے اپنے ارادے کی شکست کو قبول کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ یہ ہے مزاج یا طبیعت کی درستی۔

شرمی قانونی فطرت کی لاپت سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ یہ انسان کے جمل کو ذرا ٹھنڈا کرتی ہے۔ یہ جوش مندی اور سنجیدگی انسان کے لیے ضروری ہے اور جدید تہذیب کو شرمی کے نئے تصورات کے ساتھ اپنے کو ہم آہنگ کرنا پڑے گا۔ ہر حال اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ یہ بھی ارسطو ہی کے الفاظ میں ہے کہ شرمی بھی جذبہ دہشت ہے۔ شرمی بھی شام مزاج کو فور کرتی ہے۔ ایک توانا اور صحت مند زندگی کی رگوں میں جو رکاوٹیں ہوتی ہیں انہیں فور کرتی ہے۔ لیکن یہاں بھی جذبہ ایک استعارہ ہے نہ کہ واقعی حکیم جالینوس کا کوئی نسخہ جب انسان کی قوت ارادی قانونی فطرت کا شعور نہیں رکھتی ہے اور وہ اس کی طاقت بغیر اس کے علم کے کرتا ہے تو وہ المیہ نتیجے پر پہنچتا ہے۔ شرمی ایک قدرتی اس رشتے میں پیدا کرتی ہے۔ اعلیٰ شرمی کا یہی عمل ہے۔ شرمی کا عمل بھی ارسطو فطرت ہی ہے لیکن اس کا میدان عمل شرمی سے مختلف ہوتا ہے۔ ہر چند کہ اس کا طریقہ عمل بھی شرمی کی طرح، لیکن ہی پر مبنی ہے شرمی خوف کا علاج خوف سے شرمی انسان کے صحت کا علاج صحت سے کرتی ہے۔ لیکن میں اس کی طرف بعد میں آؤں گا۔ پہلے تو یہ بتاؤں گا کہ ارسطو شرمی میں کن خرابیوں کا استخراج دیکھتا ہے۔ یہ انسان کے کردار سے قصص، دلائل، وجہ اور قول و فعل کی دوئی ایسی ساری کمزوریوں کو مٹاتی ہے جو مردانے جمل کسی انسان کو اپنے علم، کردار، عزت، شہرت کے پندار میں جکڑ رکھتی ہیں۔ یہ بر خیز غلط آدمی کو صحت سے روشناس کراتی ہے۔

غالب نے نہ تو شرمی لکھی ہے اور نہ شرمی لیکن انہوں نے اپنی ظاہری میں طرز احساس

کے نقطہ نظر سے جہاں المیہ احساس سے کام لیا ہے وہاں وہ کوکب احساس کو بھی بروئے کار لائے ہیں۔ (میں نے یہاں کوکب کے لیے نقطہ طریقہ جان بوجھ کر نہیں رکھا ہے کیوں کہ کامیڈی کے دو عناصر میں ایک طرب اور ایک استعزاً اور ان دونوں مطابق یہ شخصیت کوکب کا کوئی نعم البدل نقطہ ہماری زبان میں نہیں ہے۔ غالب ان دونوں احساسات کے برتنے میں تراسٹر ایک یونانی فن کار نظر آتے ہیں۔ وہ ایک مشرقی متعصوف ظاہر بھی ہیں۔ لیکن انھوں نے عقل کی جدلیات (Dialectics) اس قدر زیادہ اپنے کلام میں برتی ہیں کہ وہ مشرقی روایت میں رہتے ہوئے مشرق کی روایت سے جلد بھی ہوجاتے ہیں وہ برا کلیٹس، اسیداکلیٹس، سقراط، فلاطون اور ارسطو کی طرف دیکھتے ہیں۔ وہ ذہانت کی جدلیات پر بھی نگاہ رکھتے ہیں اور گہر کی نزدیکی پرستی پر بھی۔۔۔ کوکب کبھی سکنا ہے کہ اسکندر کے فلسفین کا یہ تصور جس پر بنی نقطہ اشراق ہے یعنی خدا نور ہے جس سے، علم کا دیا ہوا نہیں ہے۔ جابریخ چٹا دھاتی ہے کہ فلاطینس لوشیرواں کے دربار میں بھی تھا۔ دوسرے یہ کہ یونانی زبان میں اُس وقت تک خیر کا تصور نظر خاص کا کوئی تصور غیر سے لگ نہ تھا۔ لیکن یہ ہماری صفتی باتیں ہیں۔ لی الحال تو یہ دیکھنا ہے کہ انھوں نے طنز و مزاح یا کوکب کے احساس کو اپنی شاعری میں کیوں کر برتا ہے۔ پہلے میں ان کے کوکب احساس کے اس پہلو سے بحث کروں گا جسے طنز کہتے ہیں۔ کما نہیں جاسکتا کہ لفظ Satire لاطینی لفظ Satura یا یونانی کے Satyr یا عربی کے ساطور (سکول) سے ہے، زخم ڈالتی ہے۔ تباہ و برباد کرتی ہے۔ ہر حال لفظی طور کہ دھندے کو چھوڑیے منوم کو ٹیپے۔ عربوں کی جھوگونی مشہور ہے۔ وہ اپنے دشمنی کا اس سے قلع قمع کر دیتے۔ لیکن ان کی جھو ایک ایسی خطابت پر بنی ہوتی جس میں سات پشت سے گم کی خبر نہ لی جاتی۔ یہ تمام تراکمر ہی لفظ Invectives کے منوم کی حامل ہوتی۔ اس میں قفس نکھات سے بھی گریز نہ کیا جاتا۔ یہ تمام تر شخصی تہی لہنی نفرت اور محارت کا اظہار اُس میں شخصی سطح پر کیا جاتا۔ عیب زاکانی کی بھویات سے لے کر سودا کی بھویات تک کا یہی کردار ہے۔ میر حاکم، صدوی اور ندرت کو لٹاڑا چاہا ہے، فقیر کی جا رہی ہے اور ہم آپ اس سے اس لیے خوش ہوتے ہیں کہ انسان میں ایک غیثت یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کی مصیبت اور یہ گوئی سے خوش ہوتا ہے اور ان بھویات کے قفس خن سے کچھ لوگ اس لیے خوش ہوتے ہیں کہ ہم بے ضرری کی باتوں سے بھی اپنی پست سطح پر خوش ہو لیتے ہیں۔ مگر جو غصہ پڑتا ہے اس کا ترک یہ ہوتا ہے کہ ہم اچانک ایک قصائد عقل اور جذبات، شعور اور بے ضرری کے درمیان محسوس کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ کوئی طنز شخص کا نہیں بلکہ ٹائپ کا ہوتا ہے چنانچہ کبھی جس شخص کی نہیں بلکہ ٹائپ کی ہوتی ہے۔ یہ ٹیپہ جس کے مقابلے میں بہت کم فرد کی خصوصیت کی حامل ہوتی ہے۔ ہمارے لوگ میں سودا کے قصاید "تصنیف روزگار" اور "شہرت آشوب" سب تک کوکب ہیں۔ وہاں ٹائپ کو

پیش کیا گیا ہے اور اول اہل کفر میں تو کہانی سے ہی کام لیا گیا ہے۔ غالب کے یہاں ایسا کوئی بھی قصیدہ جنی پر بہو نہیں ہے۔ لیکن بات کنگ کی نہیں بلکہ اس کے ایک بڑ کی ہے جسے طنز کھینے ہیں جو کسی خود قصادت یا کسی بات کے مصل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

سودا اُسٹاد ہیں۔ کیا حال جو کوئی ان کے سامنے ٹھہر سکے وہ جہاد سے ادب کی برہنہ شمشیر میں اور ان کی جہادیات و مہر ان زار بھی ہیں۔ لیکن جب سودا و اعط کی وارسی پر بات ڈالتے ہیں۔ ریش من کی چستی کہتے ہیں تو ہر چند کہ واعط ایک ٹائپ ہی ہوتا ہے لیکن اس طرح کی آپا و جانی کرنے، چستی کھینے اور طنز کرنے میں بڑا فرق ہے۔ جس طرح کہ کوئی ڈرنا کسی کولر کا بیانیہ مصل یا کوئی حکایت مصل نہیں بلکہ مصل کی نمائندگی اور مکالمہ ہوتا ہے۔ جس میں تصادم اور کشمکش ایک ضروری عنصر ہے اسی طرح طنز بھی کسی مضحک صورت حال کا بیان نہیں بلکہ اس کا ایک ڈرنا یا مکالمہ ہے۔ طنز میں جس کو مضحک لڑا یا جاتا ہے خواہ وہ شخص دور رخ برستے والا واعط ہو یا کوئی بر خود غلط شیخی خود، اسے شکست کسی نہ کسی شکوت کے مقابلہ میں دی جاتی ہے۔ اس کو اسی کے اپنے دعوے اور دلیل سے زور کیا جاتا ہے۔ نہ کہ لڑائی سے۔ یونانی ادب میں طنز کا یہ کام جو شخص انجام دیتا (Iron) وہ اپنے کو یہ ظاہر کرتا کہ وہ کچھ نہیں جانتا ہے۔ وہ اپنے کو ہستی میں لے جاتا کہ مقابل اور بڑھ چڑھ کر سامنے آئے۔ اپنے جمل کا مظاہرہ اپنی طعنت سے کرے۔ یونانی کا طنز کار سترلا اپنے حریف موسطانیوں کو اسی حربے اور داؤ سے شکست دیتا وہ اپنے کو ہستی میں لے جاتا۔ اہل غربی سے کام لیتا یہ ظاہر کرتا کہ مجھے کچھ علم نہیں ہے۔ (سترا کا یہ مشور قبول ہے، میں نے یہ جانا کہ میں کچھ بھی نہیں جانتا ہوں) اور اس طرح اپنے شیخی طور سے حریف (Alazon) موسطانی کو بلند ہانگ و عتوں کے ساتھ سامنے آئے کا موقع دیتا۔ لیکن جمل ہی وہ لب کتا ہوتا سترلا اس کو اس کے اپنے ہی دعووں اور دلائل کے تقاضے سے ہر مندہ کرتا، بوکھلا دیتا، طنز میں قند اس صورت حال سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک ستم قرینی کا حربہ ہے کہ کسی کے جملے کو اسی پر چسپاں کر دیا جائے عطا نے تو بر قانے تو:

میں نے کہا کہ بزم یاد ہا یہے طیر سے حق

سن کے ستم غریب نے جہ کو اٹھا دیا کہ ہیں

یہاں غالب خود اپنا مذاق اڑا رہا ہے، خود اپنے کو ہستی میں لے گیا ہے اس بات سے بے خبر پختے ہونے کہ محبوب اس کو اپنا سہا ماشق تصور نہیں کرتا ہے وہ ایک جھوٹا چہرہ لے کر یہ بات کہتا ہے کہ "بزم یاد طیر سے حق ہوئی ہا یہے" یہاں ماشق خوش فہمی میں دھکا ہے۔ لیکن جوں ہی وہ یہ جملہ زبان سے ادا کرتا ہے۔ اس کا ستم غریب محبوب اس کو اسی جملے سے اس کا کام تمام

کھوتا ہے۔ اسے محبوب اور ہر مندہ کھوتا ہے۔ یہاں فقرہ اس محکم صورت حال سے پیدا ہوا ہے۔

آئیے اب یہ دیکھیں کہ شاعر کا مقصد اس فقرے سے کیا ہے۔ لیکن یہ معلوم کرنے سے پہلے ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا ہوگا کہ شاعر اپنے کو کیوں پستی میں لے جاتا ہے کیوں اپنے ہی کو احمق بتاتا ہے اور اپنی ہی ہنسی اڑاتا ہے۔ کیوں نہیں وہ کسی غیر شخص کے کردار کے قصائد سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس پر خندہ ملن ہوتا ہے۔

وہ اپنے کو پستی میں کیوں لے جاتا ہے؟ وہ کسی دوسرے پر احساس برتری کے جذبے کے تحت ہی ہنس سکتا ہے جیسا کہ ہائیں کا خیال ہے کہ فقرہ برتری (Glory) کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ ادب میں ہنسنے بنانے کے مختلف انداز ہیں اور جو شخص کہ مسکھیں جاتی ہے اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں اس لیے میں کسی ایک سبب پر غور و نا نہیں چاہتا ہوں یہ ساری باتیں اس لیے لکھ رہا ہوں کہ غالب کے طنز کے ایک مخصوص پہلو کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں اس کے طنز کا وہ پہلو جہاں اس کی اپنی ہی فطرت طنز کا دفن ہوتی ہے۔

لفظنا شعر سے آدم کا مٹتے آتے تھے لیکن  
ہمت بے آہو ہو کر ترے کوپے سے ہم نکلے

چاہتے ہیں خوب رویوں کو امد  
آپ کی صورت کو دیکھا چاہیے

سوال یہ ہے وہ کیوں یہ رویہ اختیار کرتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب آپ اپنے پر نہیں بلکہ کسی غیر پر ہنستے ہیں تو اس وقت آپ کسی احمق کی مشترکہ انسانیت میں شریک نہیں ہوتے تو اس وقت آپ محض کا علاج محض سے نہیں بلکہ ذاتی اور یونانی سے کرنا چاہتے ہیں۔ آپ داخلہ بن جاتے ہیں۔ بنانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں، لیکن اصطلاحات میں زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتے۔ اس کے برعکس اگر آپ احمق کی مشترکہ انسانیت میں شریک ہوتے ہیں۔ اس کی خطا اور گناہ کو اور دھتے ہیں اور اپنے ہی کو بدھت مسکھ بناتے ہیں تو اس وقت آپ وہ سروں کو بھی اخراج قبیح کی صورت میں تسلیم دیتے ہیں۔ فقرہ کا مقصد سامنے آ جاتا ہے۔ آپ فطرت کی اصطلاح سے بے ہمت، بے کتاب کر کے چاہتے ہیں کہ آدمی گفتنی ہمت ہی ہاتھوں میں بر خود غلط ہوتا ہے۔ یہ طریق کار ارسطو کے علاج بالمثل کا حامل ہے۔ جب آپ اپنی عقلی اور اپنی کمزوریوں سے باخبر ہو جاتے ہیں تو ان کمزوریوں کا استخراج بھی ہو جاتا ہے۔ آپ داخل آدمی بن جاتے ہیں، آپ دھندگی کا مقابلہ

زیادہ بہتر طریقے سے کر سکتے ہیں۔ غالب اپنے طنز کے اس طریق کار کی وساحت خود یوں کرتے ہیں۔

”وہ کلیات ہمارے کے وہاں ہیں گھنچے ہیں۔“

”سنی را در حق خویش بر ہستی و انقضاء آسمان گھرانہ فطرت را گوش تانی دلوہ ہاشم۔“

اسطواریاتی کتاب ”اخلاقیات“ میں ایسے ہی طنز کرنے والوں کو جو اپنے کو ہستی میں لے جاتے ہیں اور اپنے کو خوبیوں سے مترا جاتے ہیں سقراط کا نام دیا ہے وہ لکھتا ہے کہ جس طرح کہ شہنی خورد سے بلند ہانگ و عوسے کرتے ہیں اسی طرح طنز نگار جو اپنے کو خوبیوں سے مترا جاتے ہیں۔ اپنی تعریف ہد کرتے ہیں۔ (اخلاقیات کتاب چہارم باب ہاشم) اسطواریات گھنچہ کو اس طنز کرنے والے آدمی پر جو اپنی شخصیت ہد کرتا ہے، ترجیح دیتا ہے لیکن وہ اس کی ہد پہچانتا ضرور ہے۔ غالب انہیں معنوں میں ہمارے لوب کے سقراط ہی ہیں۔

گھنچہ کا سترہ لالٹاف اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ عمل انسان کو جن راحتوں سے محروم رکھتی ہے، کمپیڈ می ان باقون کا منتظر کرتی ہے گوئے کا شیطان سینفہ فطیر جو طنز کا ہنچ ہے فاؤسٹ کو گھرا کرتا ہے اور اس کی تہا ہی و برہادی پر ہنستا ہے لیکن وہ خدا کا جھوٹا ہوا ایک گھنچہ بھی ہے۔ ج:

بجے معلوم کیا وہ داندان تیرا ہے یا میرا

وہ کلب یا انار کی طرف آئے اس لیے لے جاتا ہے کہ وہ آئے لائے لاکھ کی طرف لائے۔ فاؤسٹ شہر کرتا ہے، انار کرتا ہے، لیکن اس میں اقرار کارحمان بھی ہے۔ یوں وہ یہ غالب کا ہے۔

کیا وہ سرود کی خدائی تھی

ہنہ کی میں میرا ہلو نہ ہو

زندگی اپنی جو اس مثل سے گزری غالب

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

غالب کے طنز میں یہ پہلو بھی ہے اور وہ پہلو بھی جو بغاوت پر انسان کو آواز دیتا ہے۔ انطواریاتی قہقہے کو اس کے اسی باغیانہ کردار کی وجہ سے خارج از معمولات زیست رکھنا چاہتا ہے۔ لیکن قہقہہ صرف عسری ہی نہیں بلکہ تعمیری بھی ہے یہ انسان کی فطرت کی اصل ہے۔ اس کی کمزوریوں اور اس کے کردار کے قصاوت کو بے نقاب کر کے گھنچہ کرتا ہے اس سلسلے میں غالب کی یہ عبارت قابل توجہ ہے:

توہنی کے اشارت بکارتارہ جنو (Mainyu) (سپنتا جنو خروشدس ہے۔  
اس کا حالت انگہہ جنو خرو غویٹ یعنی شیطانی قوت ہے) ست و آہی رکھا  
رنگ آرنہہ ہائے ہرزہ خوں گشتہ تن پدورانی ست کہ بلیتی از سرایہ کامرانی  
سے رنگ و لہو۔ مٹتے (ایک گودہ) جزیان تن دستن پابہرگی و گردہ ہے پائسید  
پاداش سر بہ جوا بودہ اند۔

(دہاچہ کلیات فارسی)

دینی راست کو داری سے عبادت ہے، نہ کہ تن پدوری سے، غالب جہاں اس تن پدوری کو  
تیر تیج کرنا چاہتا ہے کیوں کہ راز ہستی صرف پابہرگی رہنے ہی میں نہیں بلکہ اس زمیں پر ہوتے  
ہوئے ستاروں کو بھونے میں بھی ہے وہاں وہ اس سراب پاداش کو بھی فنا کرنا چاہتا ہے جو اسے  
محسوس عمل سے محروم رکھتا ہے۔ نیکی، بے غرضی کے عمل سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ طمع پاداش  
سے۔

غالب اسی جذبے کے تحت جہاں یہ لکھتا ہے:

کیا زندہ کو مالوں کہ نہ ہو گرچہ مہائی

پاداشی عمل کی طمع عام بہت ہے

اور جگہ جگہ زائد کو اپنے طغز کا ہفت بناتا ہے وہاں وہ دوزخ و بہشت سزا و جزا، حشر و انحر کی ترویج بھی  
کرتا ہے:

کیا ہی رضوان سے نڈانی ہوگی

گھر ترا حد میں گر یاد آیا

اور وہ صرف رضوان ہی سے اُلجھتا نہیں ہے بلکہ سخرای کی طرح انصاف کی آواز بلند کرتے ہوئے خدا  
سے بھی قاطب ہوتا ہے۔

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر نامن

آدمی کوئی بہارا دم خور بھی ستا

انصاف کا تصور یہاں بہت عین ہے۔ مسک صرف ہی نہیں ہے کہ معاملہ یک طرفہ ہے بلکہ یہ بھی  
ہے کہ

تماٹانے گلشن، تماٹانے چیدن

بہار آفرینا گنہ کار ہیں ہم

میں نے یہاں غالب کے طنز کے اس پہلو کی تصور کشی کی ہے جہاں وہ خود متضاد صورت حال کی بے معنویت کو ڈرا سے اور مکالمے کی صورت میں پیش کرتا ہے اور اپنے اس فنی عمل سے زندگی کے حقائق کو بے نقاب کرتا ہوا انسان کو راست کرداری کی طرف لے جاتا ہے۔

غالب کے طنز و مزاح میں اور بھی سیکڑوں طرح کی باتیں ہیں۔ کہیں ایک اچانک تمیز عقل اور احساس کے تضاد ہیں، ایک غیر متوقع یکسانیت کی جھلک اشکوں میں اور ایک غیر متوقع اختلاف کا تصور یکسانیت میں۔ وہ لفظوں سے بھی کھیلتا ہے اور اس چابک دستی سے کہ بے شبہ ہے کہ کوئی کوئی ہمارے درمیان اس سے بہتر یہ کھیل کھیلتا ہے۔

سر اڑانے کے جو دھڑے کو کمر جانا

ہنس کے بولے کہ "ترے سر کی قسم ہے ہم کو"

غالب کے طنز و مزاح میں "دل لگی" کی بھی بہت سی باتیں ہیں خواہ وہ معروضی نتائج کی ناگہری ہی کے ردِ حاصل میں کیوں نہ ہوں کہیں وہ محبوب سے ٹھٹھل کرتا ہے، چبھتی کرتا ہے، چھیڑ خانی کرتا ہے، فحش بات کی باتیں کرتا ہے، جسمانی اظہار کی زبان استعمال کرتا ہے۔

بوسے کو پوچھتا ہوں میں منہ سے بتا کہ یوں

طرح طرح کے جیسے بدلتا ہے،

عاشق ہوں ؟ مشفق لڑی ہے مرا کام

بھنوں کو بُرا سمجھتی ہے اٹلی مرے آگے

یہ سب کچھ بے سبب نہیں وہ کلیں پر کا اظہار اور گونے کا شیطان وہ توں ہی ہے۔

فہمِ مختصر یہ کہ وہ کبھی کبھی بالکل مسخرہ بھی بن جاتا ہے اور اگر میں اس کی مسخرگی اور شیطنیت کی ہر بات کی تصریح کروں تو اس کے لیے ایک دفتر دو کار ہو گا۔ میں یہاں اس سلسلے کے الفاظ میں بہت کھید مٹی سے نہیں جس میں تبدیلی حرکتوں کو روا رکھا جاتا ہے۔ بحث کرنا تھا۔ بلکہ اٹلی کھید مٹی کے اس طنز سے جو زندگی کو محبوب ہستی سے پاکہ کرتی ہے۔ زندگی کے سامنے کوئی اور معیار بجز حسن پیش نہیں کرتی ہے۔ یہاں حسنِ صحت کے مترادف ہے اور صحت بدلت خود خیر ہے۔ ہم نے اس کی طرف بھی اشارہ کیا کہ غالب اپنے اس فن میں حقیقت نگار اور ایک منطقی ہے۔ اپنے اصولی مقصد میں سہانے اور ناممکنات سے کام نہیں لیتا ہے اور نہ ہی منفری سے لفظوں کے ساتھ کھیلتا ہے۔ اس کا سرائی وہی ہمیشہ صحت کی منطقیت کاوش کرتا رہتا ہے۔ اس سلا کی اور ذرا کی کے باوجود اس کا طنز انسانیت آشنا ہی ہوتا ہے۔ ظلم کار پر ایک دستِ شفقت بھی رکھتا



ہے۔ وہ اسے بچا لگی اور مایوسی کے کسی ایسے خار میں نہیں ڈھکیٹا ہے جہاں سے اس کے برآمد ہونے کے امکانات ہی نہ ہوں۔

بچا لگی خلق سے بیدل نہ ہو غالب

کوئی نہیں تیرا تو مری جان خدا ہے

لیکن اس بات میں ایک استثنا بھی ہے۔ وہ ہرگز گار کے ساتھ مہربان ہے لیکن نہیں مہربان ہے تو ایک جناب خضر اور ایک فریاد کے ساتھ جناب خضر سے تو اس کا جھگڑا یہ ہے کہ وہ اپنی روشناسی خلق خانی زندگی کا تبادلہ جس میں زندگی کی جدوجہد اور پیغامِ خضر ہے۔ جناب خضر کی اس عمرِ لافانی سے نہیں چاہتا ہے جو روشناسی خلق اور اس پیغام سے اور اس خضرِ سلامتی سے بے نیاز ہے جو انسانی کے آپ و گل میں ہے۔ زندگی کی حرکت، قصاص، خود نمائی، روشناسی خلق، آگ اور دوزخ ہے نہ کہ جناب گزشتہ جو دلیلِ نخستی ہے جہاں جو جناب خضر کی اس عمرِ جاہلوں پر طنز کرتا ہے جس میں وہ دُورپوشی اختیار کیے ہوئے ہیں:

وہ زندہ ہم میں کہ میں روشناسی خلق اسے خضر

نہ قسم کہ جہد ہنے عمرِ جاہلوں کے لیے

جہاں زندگی اپنے جو ہر معنی جدوجہد سے محروم ہوتی ہو وہاں غالبِ خضر کے جگر میں اس کے لیے کوئی گوشہ نہیں ہوتا، وہ ہر تہی اس کی طاقت پر آکادہ بوجھاتے ہیں۔ یہی وجہ، بلکہ اس سے کہیں زیادہ تلخ وہ فریاد کے ساتھ دوار کھتے ہیں۔ حالانکہ وہ بھی ایک ترکِ جگہ دار تھا۔ اس میں کوئی رفاہیت نہیں، بلکہ بیچ قصاص و اداد کا تھا۔ غالبِ بمنوں کے حامی دلدادہ تھے۔ ہر چند کہ اس سے بھی ایک نگر لینے کی حسرت اُن کے دل میں تھی۔ ع:

فرست کتنا کنشِ غم پنہاں سے گر ملے

پھر بھی بری تھو ر سزمت کی ہے۔ ع:

فیس ہر رنگِ رقیبِ سروِ سماں لکھ

لیکن فریاد کے لیے وہ ایک خالص پیدا کر لیتے ہیں۔ حالانکہ ایک جگہ وہ یہ بھی کہتے ہیں:

پیشے میں عیب نہیں، رکھیے نہ فریاد کو نام

ہم ہی آشفقہ سروں میں وہ جہاں میر بھی تھا

بہر حال فریاد کی طرف اُن کے اس روپے کے وہ یقین اسباب ہو سکتے ہیں۔ بمنوں کا خلقِ حسیِ صوفی سے حسیِ نمود کی طرف ہے۔ اس کی تیز روی کی گرد میں حملی لٹی گروپوش ہے اور اس کے

اس عمل میں کسی کا بار احسان نہیں ہے اور نہ اُس کی راہ میں کوئی سنگِ گراں ہے۔ فریاد کا حلقِ حسی موسیقی بنی پر مرکوز ہو کر وہ چلتا ہے اور جو غیرتِ حقیقی کی ہولنی چاہیے وہ اس سے محروم رہتا ہے۔ ع:

حُسن و مزدوریِ عشرت گیر خسرو کیا خوب؟

ایک تو یہی کہ حُسن میں رقیب کا زہر بارِ احسان ہوتا ہی غلط تھا اور اس پر امثالہ یہ کہ وہ ایک ذرا سی دھمکی میں خود کشی کر لیتا ہے۔ حُسنِ حقیقی کی آئنائش میں پیدا نہیں اترتا ہے۔ اس کا شوق اس ہجر کا حامل نہیں:

شوق ہے، سداں طرازِ نازِ اربابِ حرم  
ذوہ سرا دنگاہ و قطرہ دریا آہشنا  
کوہِ کنکِ لفظِ یک تمثالِ شیریں تھا اس  
سنگ سے سردارِ کرہو سے نہ پیدا آہشنا

فریاد کے حُسن کو وہ کہیں بے حد تصور کرتا ہے اس کی دلیل ان دونوں اشعار میں موجود ہے اور یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ ایک شاعری کی طرح اس کے چمپے پڑھاتا ہے۔

دی سادگی سے جان ہٹوں کوہ کن کے پانہ  
بیسات کہیں نہ ٹوٹ گئے ہیردن کے پانہ

یہاں فریاد را کہ کا ایک دمبیر ہو جاتا ہے کہیں کہ تصویر کا جذبہ ابھر آتا ہے۔ اس میں ہمدردی کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا ہے (۱)۔

عالم کے پورے کلام میں مجھے تو صرف وہ ہی قلمی شخصیت ہو کے ملے ہیں۔ ذاتی کی طرف پھینٹیں تو کہیں کہیں غرور میں لیکن وہ شاعرانہ مبارزتِ لطیفی کی ہیں۔ ذاتی اور بخش اور بدعاش کی حامل نہیں۔ عالم کے جتنے حامد ان کی زندگی میں تھے مشکل ہی سے کسی دوسرے گروہِ شاعر کے رہے ہوں گے، انھیں مصل کو، یادہ گو کیا کچھ نہیں بھائی لیکن انھوں نے اپنے فن کو ان کی بہو سے اکوہ نہ کیا۔ ان کے آئینہ فی کا رخ ہمیشہ حقیقت کی طرف رہا۔ کہیں کہ انھوں نے اپنی شخصیت

(۱) اس تصویر کے ہاں جو عالم نے ایک جگہ اس کی خود کشی کی ہمت کی دوا بھی دی ہے:

ہمت زوم تیشہ فریاد طلب کن

ہمنوں مشوہ مردان و شوالہ میاسوز

کو اپنے فی میں دبانے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں وہ اپنا طہیر بھی بن گئے ہیں۔ ع۔  
ظاہر تو وہ اچھا ہے یہ بدنام بہت ہے

طالب کے یہاں طنز و مزاح کا جو احساس تھا اس کے صرف ایک پہلو یعنی طنز کی تشریح میں نے اب تک کی ہے۔ لیکن کے اس طریقہ (کمک) احساس میں مسرت و شادانی سرور و شور کا جو پہلو ہے اسے ہم نے اس وقت کے لیے اُٹھا رکھا تھا۔ کھید میں صرف طنز پر مشتمل نہیں ہوتی ہے۔ اس میں محبت کی مسرت و شادانی کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ موسمِ بہار کے ترانے گاتے جاتے ہیں۔ محبت کی ایک کہانی ہوتی ہے۔ عاشق و معشوق ایک دوسرے کو چاہتے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی تکمیل محبت یعنی وصل یا شادی میں طرح طرح کی رکاوٹیں ہوتی ہیں۔ من جملہ ان رکاوٹوں کے ایک رکاوٹ رقیب و رسیاہ کی بھی ہوتی ہے اور ہماری غزل میں تو ایک نہیں بلکہ کئی رقیب ہوتے ہیں، لیکن آخر کار ساری رکاوٹوں پر محبت کی فتح ہوتی ہے، اگر وہ حائل کھید میں ہے۔ فراق کی مصوہیں دور ہوتی ہیں اور وصل کی شادانی کے نغمے بکتے ہیں۔ ہماری غزل میں نہ تو کوئی کہانی ہوتی ہے اور نہ کوئی بلاٹ کہ اسے کھید میں یا شہد میں سے کشیدہ دی جا سکے۔ لیکن شاعری ہر رنگ اگر وہ زندگی کی ترجمان ہے زندگی کے ان دلوں احساسات کی ترجمان ہوتی ہے۔ چنانچہ ہماری غزلوں میں بھی طریہ اور خزانہ دو دلوں احساسات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ان ہی احساسات کے رشتے سے کچھ باتیں کھید میں اور شہد میں کی بھی غزل سے گنگو کرتے ہوئے بھی درمیان میں لائن گا۔ غزل کی مائیت کے بارے میں صرف میں جاننا کافی نہیں کہ یہ ایک لیریکل صنفِ سخن ہے۔ یہ انکشافات ذات یا میں کی زبان ہے بلکہ یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ یہ خوابوں کے آزاد ٹھوسہ کی سی شے ہے۔ گنگانے کا ایک سوڈ پیدا ہوا اور روح کی موسیقی تخلیقات کو تہ آب سے اُبار لے لگی۔ لیکن شور کی سطح پر اگر وہ تخلیقات وحدت سے ابھی دو ہار ہوئے ہیں۔ ظاہر کا بیدار ذہن انہیں وحدت میں بھی پھونکا ہے۔ ہر چند اجزا خواب پریشان ہوتے ہیں لیکن غزل ایک پائسی خواب بن کر ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کے تار و پود میں طرح طرح کے تجربات اُلجھے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس میں امید و یوسی، وحدت و کثرت، اقربا و ذات اور غنی و ذات کی فلسفہ تراشیاں بھی ہوتی ہیں۔ شبِ فراق اور اندیشہ و درد و راز کی کھینچیں بھی ہوتی ہیں۔ بقول۔ ع۔

آنکھیں تو کھیں نصیبِ دلی غم دیدہ کھیں تا

اور کھیں کھیں وصال و شادانی کی حکایت بھی ہوتی ہے۔ یہ غزل ہمارے لوب میں طی ملی کیفیات کی حامل ہوتی ہے۔ اس میں کوئی امتیاز طرب اور الم کا نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود سوڈ جانا ہے کہ اس کی حیرانہ بندی احساسِ طرب سے کی گئی ہے یا احساسِ الم سے۔ اگر کوئی غزل تمام تر

وصل کی لذتوں، زندگی کی مسرتوں، عظمت کے حسی و جمالی سے لطافت اندوز ہونے کی خصوصیت کی حامل ہے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ طربِ احساس کی غزل ہے۔ لیکن چوں کہ شعر حاضر لے کا نہیں بکھر گزرا ہے ہونے لے کا ہوتا ہے اس کا تعلق یادوں کی برسات، خبر بات کی بازگاہی سے ہوتا ہے اس لیے طرب میں بھی کوئی منتشر غم نہاں ہو سکتا ہے۔ اس سے طرب کی شدت بڑھتی ہے نہ کہ گھٹتی ہے۔ چنانچہ اس احساسِ طرب کا تھقی کسی غزل کے مجموعی تاثر سے کیا جائے گا نہ کہ اس بات سے کہ خوشی الٹا ک ہے۔ خوشی اور غم ایک ہی حقیقت کے دوسرے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو چمکتے ہیں۔ ایک دوسرے میں سدھل ہو جاتے ہیں۔ اگر ٹر بھٹی کا خوف اس بات میں مضمر ہے کہ جو تباہ کن لایہی مقدر ہے۔ وہ کہیں ہمارا مقدر نہ ہو جائے وہاں کمیڈی کی رو گئی اس بات میں ہے کہ یہ شعور ذات کو سوخت کر دیتی ہے۔ شخصیت سے بہت سی چیزیں پھین لیتی ہے، بندار کا صنم کہ وہیراں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہاں مستکہ کسی عاقل طرب یا عاقل غم کا نہیں یہ بالِ عاقل جس طرح ہمارے بازار میں معدوم ہے اسی طرح زندگی اور ادب میں بھی مستکہ غالب سوڈا ہے۔



## غالب کا احساسِ حُزن و اَلَم (ٹریجک سِنس آف لائف)

غالب کی شاعری کی قوت، احساسِ غم میں ہے اور جب ہم اس کے حُزنیہ احساس سے مت کر رہے ہوں تو اس کی وضاحت بھی کر رہے ہوں۔ لیکن اس کے باوجود جب ہم اُن کی شاعری کی غزلوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں متوقع طور سے شادانی و مسرت، بہت و اندھا دھندہ نظر آتا ہے۔ اس کے برعکس جہاں یہ رنگ ہمیں اُن کے طرزِ بیدل کے رشتے میں نہیں ملتا ہے وہاں اُن کی کردہ کی غزلوں میں بھی غم ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ اُن کی شاعری کی بیشتر غزلیں تیس سے چالی برس کے مابین کے زمانے کی ہیں اور اُس زمانے میں انھوں نے کردہ میں اشعار غم کے اور جو کچھ نہ انھیں اپنی سبب سے مستی کا دکھانا تھا انھوں نے شاعری میں صرف کو دیا تھا۔ چلیے یہ تو ایک امرِ واضح ہوا۔ لیکن ہمیں تو پتا یہ چلتا ہے کہ جو شخص اپنی تخلیقی قوت کا سرچشمہ غم کو جاتا ہے اُس کے کلام میں اس قدر مسرت و شادانی کا اظہار کیوں کر ہوا۔ کیا یہ کوئی اتفاقی بات تھی یا یہ کہ اس کا تعلق اُس کے طرزِ زندگی سے بھی ہے۔ ہمارے یہاں ایک رویہ یہ بھی ہے کہ ہم چیز کو اُس کی فطرت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ بادشاہ آذربائیجان اس قدر اپنے لطفے میں ختاختم کیوں تھا۔ یہ اُس کی فطرت تھی۔ میر کا غم اس قدر گراں نشیں کیوں ہے، یہ اس کی فطرت تھی یا اُس کی درد بھری زندگی تھی۔ لیکن کیا اُس کی بخش اُس کے غلطِ جبر اور اُس کے مشغولِ روزِ نہایت اور اُن اقدار میں نہیں کی جاسکتی ہے جو ہر دم پر نظر آتی ہیں۔ ہمارا یہ رویہ شاعروں کی طرف میر کے نظریے سے بھی زیادہ جبری اور گہری ہے۔ شاعر کا جو نظریہ کائنات اور حیات کا ہوتا ہے، اُس کا بھی ایک عمل و دخل شاعری میں ہوتا ہے اُس سے جدا کر کے کسی کے کلام کو پوری طرح سمجھنا نہیں جاسکتا ہے۔ کسی شے سے پہلی طور سے ملاحظہ ہونا اس سے خلعت ہے کہ اس سے پہلی سطح پر ملاحظہ ہونا ہے۔

ظہیر اکبر آبادی کی شاعری جو کسی پہلے شیعہ کی قریبی چرخی کی طفت اندوہی سے کم نہیں

کیا بغیر کسی صور کے ہے، کیا اس میں کوئی مرکزی نقطہ نگاہ نہیں، وہ کوئی کھنڈر نہیں جیسا کہ لوگوں نے تصور کر لیا ہے۔ مجھے یہاں اُن کی شخصی زندگی سے بھی بحث نہیں۔ اُن کا فن یہ ظاہر کرتا ہے کہ اُن کا رویہ زندگی کی طرف اُس ہندو اسلامی تصوف سے متاثر تھا جس کا ایک ریشہ رمانند کی کرشمی بیگم سے بھی ملتا ہے تحقیق سوان کی لیلہ (کھیل تماشا) ہے۔ اس سے منظور ہونا، اس میں ضربک ہونا چاہیے کہ وہ اپنے ہر منظر میں ہے۔ لیکن یہ منظر عارضی اور حادثاتی بھی ہے ضربک ہونے ہونے بھی تیرید ضروری ہے۔ کیوں کہ وہ اُس سے الگ بھی ہے وہ زندگی سے لطف لیتا ہے۔ اُس کے فٹن تری منظر میں بھی ہے لیکن یہ بھی بکھار رہا ہے۔ ج:

نیک حرص و ہوس کو چھوڑ میاں مت دیں بد میں پھر سے مارا

میر کے یہاں بھی یہ تیرید ہے لیکن یہ تصور نہیں ہے کہ تحقیق بنگوان کی لیلہ ہے۔ کھیل ہے، تماشا ہے، غل ہے، چارٹا ہے "بنگوان ہر مخلوق کے دل میں ہے لیکن وہ انہیں پایا کے جگر پر بار بار گھسار رہتا ہے۔" میر کا اسلامی تصوف اس سے ہر سے مختلف ہے۔ اس میں یہ سب کچھ ہے لیکن یہ آواز نہیں ہے۔ ج:

ہستی ہر طوفانی بیدار است و خزاں بچ

(غالب)

اس کے برعکس اندیشہ خزاں سے بیدار میں بھی میر کا چہرہ "ترگ خزاں دیدہ" کے مانند زور دیتا ہے۔ خزاں اور موت کا تصور میر کے ہاں غالب ہے۔ میں ہمیں میر اور غالب کے تصور حیات کا فرق بھی ملتا ہے۔ میر اور غالب دو نسل ہی وحدت الوجود کے قائل ہیں اور اُن کی آئیڈیالوجی میں بہت کم فرق ہے۔ لیکن وہ نسل کے یہاں کسی پہلو پر زور دینے یا نہ دینے کا بہت بڑا فرق ہے۔ غالب بھی ہمیشہ ایک بات پر قائم نہیں رہتے ہیں جو وحدت کرشمی و ہستی، نور و ظلمت، نمود و بے نمود کی منہ آہنگ پر قائم ہے اس کے کسی ایک پہلو ہی پر زور و شادافش مندی نہیں ہے۔ لیکن کسی پہلو کو نظر انداز کر دینا یا کم اہمیت دینا بھی واقف مندی نہیں ہے لیکن یہ فرق جو کسی پہلو پر زور دینے یا نہ دینے کا اور ایک دینی ہونی نے کو زیادہ اُسامار دینے کا فرق ہے، اپنے تخلیق میں عام روش سے ایک غیر معمولی احتیاط بھی رکھتا ہے۔ آپ زندگی کی لذتوں سے، اس کے حسن سے کیوں کر لطف اندوز ہو سکتے ہیں جب کہ یہ تصور نہ ہو کہ زندگی ایک محلیہ ہے ظاہر اور کامراں ہونے کا، اس سے لطف اندوزی میں کوئی خلا، کوئی گناہ نہیں کیوں کہ جو درمیان الٰہی ہے وہ تمام تر ظاہر ہے۔ نیک و بد کا تصور زندگی کا نہیں معاشرت کا ہے اور تاریخ اس کی شاخ ہے کہ کچھ نیکیاں بدی میں اور کچھ برائیاں نیکی میں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ مزید یہ کہ معاشرت کا کوئی مانگیر اطلاق، انسانی زندگی کے ابدا

سے نہیں ملتا ہے۔ ہر حال یہ مسئلہ ہی دو سرا ہے اصل مسئلہ تو زندگی کو ایک ظاہر نے کی حیثیت سے قبول کرنے کا ہے۔ مسیحیت کا یہ تصور کہ زندگی ضر ہے، خیالہ گناہ آدم ہے، گناہ ہے کچھ مسیحیت ہی تک محدود نہ رہا۔ اس کا اثر ابداتی دور کے صوفیوں کے یہاں بہت نمایاں طور سے ملتا ہے۔ جنید بغدادی کے پیرو مرشد الحاسی بغدادی (متوفی ۷۵۵ھ) لکھتے ہیں:

”ہر وہ شخص جو نفس سے صادر ہوتی ہے، بد فرب ہے۔ اس کا کوئی بھی کام قابلِ تفسیل نہیں ہے اور نہ وہ سہائی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر تم نفس کی خواہشات میں جھک ہوئے تو سید سے دوزخ کو جانو گے۔ یہ ہر مصیبت اور تمام شر کا سرچشمہ ہے۔“

یہ اقتباس سڈنی اسپنسر نے اپنی کتاب ”دنیا کے مذہب میں تصوف“ میں دیا ہے۔ اس کا ماخذ مارگرٹ اسٹون کی کتاب ”مشرقی وسطیٰ اور مشرقی قرب میں ابداتی عہد کا تصوف“ قرار دیا ہے۔ صفحہ ۳۳۶۔

سہارے یہاں بعض حلقوں میں یہ خیال عام طور سے پایا جاتا ہے کہ ترک دنیا و طہیرہ کا تصور تصوف میں ہندو پاک کے ماحول میں ہندو یوگیوں کے زیر اثر آیا۔ یہ تو ممکن ہے کہ بدھ دھرم کے فرقہ واران کے خیالات نے قبل اسلام کی تاریخ میں عراق، خراسان اور وسط ایشیا کے لوگوں کو متاثر کیا ہو۔ کیوں کہ ان کی افلاکیوں (فوسدا) ان علاقوں میں موجود تھیں۔ اس طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مسکن اور صوفی رہبانیت نے ترک دنیا کے سلسلے میں تصوف کو متاثر کیا ہو۔ ہمیں یہاں خیالات کے اخذ سے سروکار نہیں ہے۔ بلکہ اس سے ہے کہ اسلامی تصوف میں ترک کے تصورات شروع ہی سے ملتے ہیں اور وہ تصورات تصوف کے بنیادی عقائد میں شامل ہو گئے تھے۔ چنانچہ جس وقت نوجوان حلی نے شہر سادہ پور سے غالب کو صوم و صلوٰۃ کی تلقین کرتے ہوئے صوفیوں کا یہ قول نقل کیا کہ ”جو جوک ذنب“ تو انھوں نے یہ بات غالب کو صوفی تصور کر کے ہی کہی ہوگی۔ مگر غالب کا تو معاملہ ہی جدا تھا:

غالب ترا چہ مسلماں شہرہ اند

آدھے دوزخ مصلحت آہستہ گفتہ اند

انھوں نے حلی کی طرف سے شہ پھیر لیا اور صوفیوں کے اس قول کی تردید میں یہ غزل لکھ کر انہیں بھیج دی۔ جس کے صرف دو اشعار نقل کر رہا ہوں۔

دم از ”جو جوک ذنب“ توند بے خبریں

چہاں علیہ حق را گناہ مانگو نہ



ترجمہ: جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تیرا وجود گناہ ہے، وہ کیوں کر علیہ حق کو ہمارا گناہ بتاتے ہیں۔  
اور ایک شعرِ مال سے متعلق بھی چہاں گویا۔

طبعِ مدار کہ یابی خطابِ مولانا  
بس است بہجوقی را کہ پارما گویند

جانب کے اسی قصہ حیات سے کہ زندگی علیہ حق ہے نہ کہ گناہ ان کے کلام میں وہ مروجِ طربِ اُشتی ہے جس کا اعتراف ہاں ہوا ہے۔

پیمانہٗ رنگبختِ دہی لازم بہ گردش  
ہستی بہر طوقانی ہماراست و خزاں بیک  
ہے یہ برسات وہ موسم کہ عجب کیا ہے اگر  
مروجِ ہستی کو کسے طبعی ہوا مروجِ شراب  
ہاں مروجِ اُشتی ہے طوقانی طرب سے ہر شو  
مروجِ گل، مروجِ شفق، مروجِ صبا، مروجِ شراب  
مروجِ ہمارے ہستی ہے زبے موسمِ گل  
دہرِ قطرہ بہ دریا ہے خوشا مروجِ شراب

دہرِ قطرہ بہ دریا ہے خوشا مروجِ شراب۔ صرفت کا داسِ اُصول نے یہاں بھی نہ چھوڑا۔ غم کا شعور انسان کو شعورِ ذات میں مقید رکھتا ہے۔ غم تمیزِ فرد، شے کے احاطہ میں "اصولِ قرید" ہے۔ غم میں جھکا ہوا شعور رکھتا ہے۔ اپنے میں آنا ہے۔ خوشی اس کے برعکس، ابتدائی (Primal) زیستِ غیر منفرد حیات میں گھلاؤ دیتی ہے۔ خوشی میں فرد اپنے کو جماعت کے ایگو میں تحلیل کر دیتا ہے۔ قطرہ دریا کا حصہ بن جاتا ہے۔ فرد مجمع میں کھو جاتا ہے۔ بوش و حواس کھو دیتا ہے۔ تن بدن کی خبر نہیں رہتی، حرمتِ اعتدالات، تمیزِ نیک و بد، ہاں و منزلت سب کے قصورات سے دور گزرتا ہے۔

مروجِ ہمارے ہستی ہے زبے موسمِ گل  
دہرِ قطرہ بہ دریا ہے خوشا مروجِ شراب

موسم گل کے اس خیر و برکت کا قصہ تو اردو ادب میں کسی کے یہاں بھی نہیں ہے۔ نہ سودا کے یہاں اور نہ کسی اور کے یہاں۔ غالب جہاں نثرِ محبت کی بے خودی سے فائدہ اٹھا لیتا ہے وہاں مروجِ طرب کی بے خودی سے بھی۔ غالب کے یہاں اس طرب انگیزی اور سہِ مستی کا قصہ کہاں سے آیا۔ یہ چیز انھوں نے اشرافیہ الماطون یا سرزمینِ عجم کے "کیشِ زرد و بشتی" سے حاصل کی۔

نادانِ حریمِ مستی غالبِ شوکہ او  
خودی کشِ پیادہ جشیدِ ہودہ است  
کھنڈ چارغی و اغمِ تقسمِ شطِ دوست  
طریقِ کثافت (۱) صدِ آتشِ کدہ از بودام  
رموزِ دیں لکناسمِ دوست و معنوم  
نبادِ منی جلی و طریقِ منی عربی است

ہمدی شاعری میں جو رنگ کا کودا ہے اس کی حیثیت ایک لوارہ کی ہے۔ وہ زند و پارسائی کا مخالف کودا ہے اور وہ واسطہ اور شیخ دونوں کو آڑے ہاتھ لیتا ہے۔ رحمتِ خداوندی کا جہاز اپنے گناہوں میں نکال کر رہتا ہے۔

نہ دامنِ چہ شیخِ ہمدی نہ جانید  
دامی نہڑ دیں تو فرشتے و منو کری

(میر درد)

اور غالب تو اس حد تک آگے جاتے ہیں کہ انھیں عسایں کے قصہ ہی سے الگ ہے:

دستِ رحمتِ حق دیکھ کہ بخشا جاوے  
بجہ سا کافر کہ جو معنوںِ معاصی نہ ہوا

یہ زندہ ویدِ خرابات بھی ہے، عہدِ رحمت کے راستے کو چھوڑ کر محنت کا راستہ اختیار کیے ہوئے ہے اور وہ اپنی بے لوثی کو طربِ محنت کا استعارہ بناتے ہوئے ہے۔ سب چھوڑے خانے کی راہ لوتا ہے اور حقِ بھاری کو حقِ حقیقی کا زندہ بناتے ہوئے بہت پرستی کو خدا پرستی سمجھتا ہے۔ کبے کو چھوڑ کر منہ خانے کو جاتا ہے۔

کب دیکھ منم خانہ حق آئی کے اسے شیخ  
جہاں شیخِ حرم رنگِ جھمکتا ہے بُھال کا

(سودا)

اور فارسی کی خامری تو اس زندگی کی روایت سے بھری پڑی ہے۔

عقل می گوید کہ خسرو بُت پرستی می کند  
آرے آرے می کنم با عقل مارا کار نیست  
کافر ختم مصلاتی مرا ده کار نیست  
هر رگی می تارگشت حاجت زنده نیست

چاترا روشن شود ده کاری در زمین  
بُت پرستی پیش گیر اندر میانی بگد

(سنائی)

ہا اے صوفی چشیں کینچ صومہ ریش  
کہ در بر خرقہ نیکی ترا ہائت برادر شد

(روی)

تو با سواک و سہارہ بہ خلوت سجدہ ای لیکن  
کہ کیش گبرگی بار محمد اللہ طہر ہے

(روی)

ایسی صورت میں جب کہ ”زند“ فارسی اور اردو خامری کا ایک دانسی گودا ہے۔ آزادی اور  
خس پرستی کا سبیل ہے۔ وہ زندگی کی لذتوں سے بہرہ یاب ہونے کے انسانی حق کی توثیق کرتا  
ہے۔ مگر وہ یہ دو ذہنی انہائیت کی مخالفت کرتا ہے، غالب کا اس روایت کا دلدلہ ہونا، ان کی  
خامری کی کوئی غیر معمولی خصوصیت ہمارے سامنے نہیں لاتا ہے بلکہ اس روایت سے افکار نہیں  
لیکن جب ہم ان کی خامری میں آتش، آہ، آدہ (آتش) ہوا (سورج) خود شید آسکندہ و طہرہ کے  
سبیل کے کثرت استعمال پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کا حق ”کیش زرد و بشتی“  
سے کچھ غیر معمولی ہی تھا۔  
و قیسی لکھتا ہے:

و قیسی ہمار خلعت پر گزیدہ است  
گیوتی از ہر خولی و رشتی

## لسب باہوت رنگ و بند چنگ ہراب لعل و کیشِ زند و شتی

یہ ہے مجھ آریوں کا دیس۔ قدرانی آریائی ہوں یا نہ ہوں لیکن انھوں نے اپنے کو بھی تہذیب میں رنگ لیا تھا۔ فریدوں سے سلسلہ لسب نکلا یا شاہنشاہ جس نے زردشت کے مذہب کو قبول کر کے اس مذہب کو رواج دیا، بلج کار بنے والا تھا اور تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ بلج کا علاقہ زردشتی مذہب کی تبلیغ کا بہت بڑا مرکز تھا۔ غالب بھی اپنا سلسلہ لسب فریدوں سے ملے ہیں اور اپنی طبیعت کو بھی بتاتے ہیں جو "طریقِ عرفی" سے ایک کشش میں ہے۔ اس کشش کا جائزہ بعد میں لیا جائے گا۔ فی الحال تو یہ دیکھنا ہے کہ کئی ذرائع سے بھی اثرات اُن پر اس قدر غالب آئے۔ غلام احمد جو مسلمان ہونے سے پہلے زردشتی تھا اور ہرم ایران کی تاریخ اور زبان پستوی سے بخوبی واقف تھا اُس سے غالب نے دو سال فارسی حاصل اور ہرم ایران کی تہذیب کا علم حاصل کیا۔

یہ بات حالی نے لکھی ہے نہ کہ غالب نے شکر اگر مرزا کی زبان سے یہ بھی سنا گیا ہے کہ عبد الصمد ایک فرضی نام ہے۔ حالی یہ نہیں سمجھتے کہ میں نے مرزا کی زبان سے سنا، بلکہ وہ دو صدوں کی کھن کھانی باتوں کو لعل کرتے ہیں۔ اس کے برعکس شواب ملہ الدینی مولیٰ جو غالب کے رشتہ دار اُن کے شاگرد رشید علیہ ثانی تھے اور جو اُن سے اتنے ہی قریب تھے جتنے کہ عارف وہ مولوی محمد حسین آزاد کو غالب سے متعلق اُن کے چند سوالات کا جواب دیتے ہوئے عبد الصمد کے بارے میں لکھتے ہیں:

"آپ (غالب) کی زبان سے میں نے اکثر سنا تھا کہ وہ اُن کا استاد تھا۔ وہ تاجر تھا۔ ذخائر کے لیے اس نے آگرے کو امید گاہ بنایا تھا۔"

(الغار۔ رام پوری جنوری ۱۹۶۳ء)

اس خط میں مرزا کی تبدیلی مذہب سے متعلق یہ دو باتیں لکھی ہوئی ملتی ہیں۔

۱۔ مرزا کی نظر سیر و تاریخ پر تھی۔ اکثر صحبت ایرانی کے لوگوں کے ساتھ تھی۔ لفظ "جم" سے متاثر ہونے کا عیسرا ذریعہ یہ تھا کہ غالب مرزا پارسیوں کی ایک مذہبی کتاب و ساتیر کو "حرزِ جان" بناتے ہوئے تھے اور حسن خانی کی کتاب دیستان الدنائب (۴) کا مطالعہ اکثر کرتے، ان دو ناول کا ذکر خطوط غالب میں موجود ہے۔ و ساتیر کا کوئی ٹوٹا بچہ دیکھنے کو نہیں ملے۔ یہ بات کہ یہ کتاب سامانِ انجم کی تصنیف ہے بالکل غلط ہے۔ اس پر برلن کے تاریخ نویس پلٹ فارسی کی پہلی جلد میں بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ وہ و ساتیر جسے ظہیر روز نے مع فرنگ کے ۱۸۱۲ء میں ممبئی میں شائع کیا تھا۔ وہ ایک جمل کتاب ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ اس کا ذکر

مسیحی فانی کی کتاب دیبانت المذہب میں موجود ہے جو سترھویں صدی میں ہندوپاک میں لکھی گئی تھی۔ چنانچہ ”وساتیر“ کی لسانی اور تاریخی صداقت کا امتداد تو ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کے اندراجات کا امتداد باقی رہتا ہے (۳)۔ آج ایرانِ ہدیم کے بارے میں جو علم ہے وہ غالب کے زمانے میں کہاں تھا کہ ہم ان کی معلومات پر نکتہ چینی کریں۔ اس وقت تک تو یورپ کے مستشرقین کا علم بھی ایران سے متعلق اپنی ابتدائی منزل میں تھا۔ مسئلہ یہ نہیں کہ غالب ایرانیات کے بہت بڑے عالم تھے۔ بلکہ یہ کہ انھوں نے ایرانِ ہدیم اور زردشت کے مذہب کو کسی تعصب کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ انھوں نے زردشت کی اس عظیم کوسراپا کہ الہی کو نیک اندیش، نیک کردار اور نیک گفتار ہونا چاہیے۔ (وہی بکارنامہ مسیحیست مسیحیت مسیحیوں اور باہم کلیاتِ نظم فارسی میں اس تصور کو رد کیا کہ زردشت ثنوت کا قائل تھا اور موجد نہ تھا:

گر مسلمان یکنی ہیں، زرد دہشت ست آں کہ او

اختلافی در میان طاعت و نور افکند

محققین ایرانیات غالب کے اس خیال کی توثیق کرتے ہیں کہ زردشت موجد خاص تھا۔ اور اس کا طریق توحید بھی وحدت الوجود کا تھا۔ اس موضوع پر ایک نہایت جلیل کتاب فارسی میں ڈاکٹر محمد حسین کی ”مزدئنا“ کے نام سے ہے۔ مزدئنا کو سنائی گھر ہے۔ مزدہ ریتا۔ تعریب و اتنا و پدنا کی۔ حرف عام میں آئیں زرتشتی کو کہتے ہیں۔

اس کتاب میں انھوں نے اس ساری عظیمی کو رفع کیا ہے جو مسلمانوں کے درمیان آئیں زردشتی کے بارے میں رائج تھی، مانی کی ثنوت کو مسلمانوں کے ایک طبقے نے زردشت کے سر تعویذ رکھا ہے۔ اس کتاب میں اس کا ازالہ کیا گیا ہے اور جو تصور کہ زردشت کا تخلیق انگرہ سنو (شیطان) و سہنت سنو (خرد مقدس) سے اور خدا کی توحید سے متعلق تھا اس کو اصل مانگا اور دوسرے تاریخی حوالے سے پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”گا تھا میں جہاں بھی خرد غیث شیطان کا ذکر ہے اس کو میں نے خرد مقدس سہنت سنو کے مقابل پایا ہے نہ کہ ابھر مزد (خدا) کے مقابل انھوں نے اس کی توثیق مسلمان موزعین کی کتابوں کے حوالے سے بھی کی ہے۔ ابوالمعالی محمد کی کتاب ”بیان اللعائن“ (قرآن مجسم) سے بھی القباس پیش کیا ہے۔“

(زردشتی) ایزد معانی کو یزدان کے نام سے یاد کرتے ہیں اور شیطان کو ابھر۔ یہی کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا ہدیم ہے اور ابھر میں حادث ہے

اور یہ سمجھتے ہیں کہ جہل کہ صالح بیٹا ہے اس نے اپنی بیٹائی میں ٹھکر کیا اور اس کے ٹھکر سے اہرہ بھی پیدا ہوا۔

زرتشت کے نظریہ وحدت الوجود سے متعلق یہ عبارت قلم بند کی ہے:

”گناہا میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان اپنی نیک روی سے حق کے ساتھ اتحاد حاصل کرتا ہے۔ مکان و زمان (زندوان اگرنا) بے پایاں ہیں۔ پس خدا بھی بے پایاں ہے۔ خدا اپنی آفرینش سے امتیاز رکھتا ہے۔ مگر وہ اپنی آفرینش میں ہر جگہ حاضر بھی ہے۔ بنا بریں، زرتشتیوں کی خدا شناسی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ”طہرت سے خدا کی طہرت کو سمجھا جاسکتا ہے۔“

”اس مذہب کی اخلاقی تعلیم کا مقصد اور اتحادی صمد و کا وسیلہ یہ ہے کہ راہ راستی اختیار کرو، نیک اندیشی، نیک کرداری اور نیک گفتاری اختیار کرو۔ آخر میں وہ اس بحث کا اختتام ان الفاظ پر کرتے ہیں کہ آئینہ زرتشتی تصوف کے مثالی اثرات یعنی روحانیت کے اثرات سے آرزو ہے۔ گوش گہیری، طہرت و نیاوہی سے کنارہ کشی، ہوائے نفس سے پرہیز اور نہد، یہ سب باتیں اس آئینہ میں نہیں ہیں۔ یہ باتیں گم کی زندگی میں سامان انجام کے نانے میں یا تو قرب و جوار کے گھول سے آئینے یا پھر ہند سے۔“

آئیے۔ اب اس کے تعلق پر غور کریں۔ ڈاکٹر مہین نے ”مزیدہنا“ یعنی آئینہ زرتشتی میں جو گناہا اوستا کی روشنی میں مرتب کی ہے اس میں دوسری دنیا یعنی آخرت یا ابدی سکون کی دنیا اور اس کے متعلقات کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ اس میں کہیں چنیو (پُل) سرواٹو کا لفظ ڈھونڈنے سے ملتا ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ ان باتوں کو زرتشت کی اصل تعلیم و عقاید کا جزو نہیں مانتے ہیں۔ اس معاملے میں وہ کچھ تنہا نہیں ہیں۔ سچے ایچی مولٹش (م) گناہا اور اوستا کے مطالعہ کی بنیاد پر اسے تو تسلیم کرتے ہیں کہ ”چنوا تو پیری تو“ (Cinvato Peretu) (جدا کر لے والا یا منفعت کا پل) کو زرتشت کے عقاید میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ نیک کردار، اسی پل سے گزر کر ”گہ دانا“ (Garō Demana) (بہت الغزل) میں جو حقوت الہی سے داخل ہوں گے۔ لیکن اس چنیو یا ”چنوا تو“ کو وہ ایک استعارہ قرار دیتے ہیں۔ یہ زرتشت سے پہلے کا کوئی پرانا الہانہ (سترا) ہے جس کا تعلق قوس قزح سے ہے۔ زرتشت کے نزدیک اس کا تصور اخلاقی ہے۔ زرتشت سے پہلے، بہشت کا خواب، بہت سے لوگوں نے دیکھا لیکن وہ بولا شخص شا جس نے بہشت کا اخلاقی تصور پیش کیا۔ اس کی بہشت میں نہ تو خود ہے اور نہ شراب ظہور ہے۔ اس کے برعکس اس نے ایک نئے آسمان اور ایک نئی زمین کا تصور پیش کیا۔ جہاں صرف راستی یا راست کرداری ہے۔ غالب

نے بھی دساتیر کی بنیاد پر رز قہتی مذہب کو ان تصورات سے آزاد تصور کیا ہے۔ وہ لطافت فنی (۵) میں لکھتے ہیں کہ:

”خفا قبر اور پرستی تکبیری اور حشر اجساد اور سیرانی و نامہ اعمال اور معبود  
بلی کا کہیں ذکر نہیں۔ صیغہ موسومہ (دساتیر) رز دشت بھی ان تصور سے  
ساوا ہے۔ ہاں بہشت و دوزخ کا ذکر ہے۔ لیکن نہ اس طرح جس طرح اہل  
اسلام میں ہے۔ بلکہ نہ ایزد روحانی کو بہشت اور اکام روحانی کو دوزخ کہتے  
ہیں۔“

آئینی رز قہتی سے متعلق جو بات غالب نے کہی ہے اسی کو دور حاضر کے ماہرین ایرانیات  
نے صحیح ثابت کیا ہے۔ دساتیر کے حوالے سے غالب کی یہ بات غلط ہو سکتی ہے کہ چنوبہا حشر  
اجساد کا ذکر رز دشت کے صیغے میں نہیں ہے۔ لیکن یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ دوزخ اور بہشت  
کا تصور نہ ایزد روحانی اور اکام روحانی کا ہے۔ اور وہ نہیں ہے جو بقول غالب ”اہل اسلام میں ہے۔“  
رز قہتی نے بہشت اور دوزخ کے تصور کو اخلاقی حیثیت سے برتا ہے۔ مقامات کے بنائے کیلیات  
کا عالم تصور کیا ہے۔ بیشتر صوفیائے اسلام بھی بہشت اور دوزخ سے متعلق اسی تصور کے قائل تھے  
اور علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں نہ صرف اسی تصور کی وحدت کی ہے بلکہ اپنے شاعری کارنامے  
کا حاصل بھی یہی قرار دیا ہے:

حرف با اہل زمیں رندانہ گفت  
حد و جنت را بُت و تہانہ گفت

(جلوید نامہ)

ہر حال رز دشت کے آئینی سے متعلق غالب کے موقف کی مزید توضیح اور دوسرے ذرائع  
سے بھی ہوتی ہے۔ برائوں (۶) مانی کے ہر وہوں یا ”اہریوں“ جو اپنی بدکرداری کا اجر دوسری دنیا  
میں ڈھونڈتے، ان کے وہی کا سوا نہ رز قہتی کے وہی سے کہتے ہوئے جس چیز کو حاس طور سے  
سامنے لانا ہے وہ یہ ہے کہ مانی کے یہاں بلادی دنیا کی تخلیق بنیادی حیثیت سے ضرر ہے اور وہ اس  
ضرر سے رلو نہایت دوسری دنیا میں ڈھونڈتا ہے۔ اس کے برعکس وہ Darmesteter (۷) کے  
حوالے سے وہی رز قہتی کی اس خصوصیت پر زور دیتے ہیں کہ اس کے یہاں تمام انسان اور تمام  
خلق آہود مزدکی معیت میں اہرمن کے ملک ہے۔ ”رز قہتی زندگی کا استقبال کرتا ہے۔“ وہ  
ارضی زندگی کی کارنامی اور اس دُنو سے زمین کی آباد کاری پر زور دیتا ہے۔ ”یہ بنیادی حیثیت سے  
ایک بلادی مذہب ہے۔“ (۸)

نوحیرواں عادل جس کا دربار لوفطوطائی لطفیوں کی آماجگاہ تھا اور جسے مغرب میں اساطیر کا  
ظاہر دکھایا جاتا تھا اور جس کے حور میں سنسکرت اور یونانی زبان سے مختلف کتابیں پہلوی میں ترجمہ  
کی گئیں۔ اس نوحیرواں کی مخالفت مانی کے پیرووں سے اسی بنیاد پر تھی کہ مانی کے مذہب میں  
ربانیت اور شونت تھی۔ نہ کہ توحید وجودی اور اقرار ہستی اور یہ اسی مخالفت کا نتیجہ تھا کہ مانی کے  
دینی کوہ میں پھر کیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ "مزدینا" ایرانی کے صوفیوں کے لیے کیوں اس قدر باعث کشش تھا  
جب کہ اس میں ربانیت بھی نہ تھی؟

از صوفی صفائی دل نمی یابم  
از خود مقلد صفا بھی جویم

(عطار)

دستی خرد بر آتش ندام  
میان گمیر کاں زندہ بستم

(عطار)

ڈاکٹر مسیحی کا یہ خیال ہے کہ عطار نے مزدینا کی اصطلاحات کو (بمعنی و اکابریم عرفائی تعبیر  
کردند) عرفانی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ مجھے ان کے اس خیال پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔  
لیکن یہ سمجھا ہوں کہ حقیقت اس سے زیادہ ہے۔ صوفیوں کی اس کشش کا سبب زرتشت کا لفظ  
وعدت الوجود ہے (۹)۔ زرتشت کے یہاں نہ تو وجود انتظام پذیر ہے اور نہ نہانہ زردواں انکارانہ یعنی  
زمانہ ایک تسلسل ہے بغیر آغاز و انجام کے۔ اس میں رستا خیز تو نظر آتا ہے جس کو غالب تناخ  
سے تعبیر کرتے ہیں۔ "پارسوں کے گیش میں تناخ بیشتر ہے" (۱۰)۔ لیکن ان کی یہ رائے غالباً  
صحیح نہیں ہے۔ نئے زرتشت کے لفظ کو ابھی طرح مجھے ہونے تھا۔ اس کی کتاب "بھول زرتشت"  
ایک عملی کتاب ہے۔ لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ زرتشت کے خیالات سے اس کے خیالات کا کوئی  
تعلق ہی نہ ہو۔

اس کتاب کی تہ میں اس کا جو تصور زمانہ ابدی تکرار Eternal Recurrence ہے وہ  
زرتشت کے لفظ وقت سے ماخوذ ہے جسے ان کے اس نظریہ وقت پر بڑی تنقید ہوئی ہے۔ لیکن اس  
نظریہ کا جو اخلاقی پہلو ہے وہ قابلِ قدر ہے۔ جسے نے ظہن سے مقصد اور انجام دونوں کو خارج کر کے  
انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار کر دیا ہے۔ اگر وہ ایک گورخش، اپنے پر غالب آنے والا انسان  
نہیں بنتا ہے تو پھر اس کی زندگی کوئی معنی نہیں رکھتی ہے۔ یہ اپنے پر غالب آنے والا انسان جسے



کے یہاں کون ہے۔ زر فسترا جو پہنچتا ہوا نظر آتا ہے۔ اس طرح زندگی کام کرو راستی اور راست گرداری کے آئین پر کہ "تم زندگی کی دوبارہ آرزو کرو۔" اس غلطہ اخلاق کی وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتا ہے: "کسی نے اب تک مجھ سے یہ نہیں دریافت کیا کہ زر فسترا کا مفہوم شمارے ذہن میں کیا ہے۔ مجھ سے یہ سوال کرنا چاہیے تھا۔ کیوں کہ میں دنیا کا پہلا ایسا آدمی ہوں جو اخلاق کے تصور سے باہل آرزو ہے۔ لیکن میں سوال اس کے جواب کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے وہ لکھتا ہے کہ:

زر فسترا نے (ایک عظیم) اخلاق کا تصور دیا، وہ پہلا آدمی ہے جس نے . . .  
 نیک و بد کی آفرینش میں اُس پتھر کو دریافت کیا جو ہر شے میں ہے۔ اس  
 نے اخلاق کو باہر الخویجات کی دنیا میں ڈرید اور مقصد ملت اور معلول الل  
 وہ لوہوں جھوٹوتل سے پیش کیا۔ وہ تمام منکر میں سب سے زیادہ راست  
 گو ہے۔ اخلاق کو حاصل صرف سہائی سے کیا جاسکتا ہے۔ صاحب اخلاق  
 اپنے پردا کو اپنے نفس کی حالت سے حاصل کرتا ہے۔ یہ ہے زر فسترا کا  
 مفہوم میرے ذہن میں" (۱۱)۔

کانٹ کے لیے وہ سواحق کا نیوش تھا۔ شے کے لیے زر فسترا عقلی اخلاق تھا۔ شے زر فسترا  
 کی اس تعلیم کو کہ "زندگی ایسی بسر کرو کہ دوبارہ زندگی کی آرزو ہو" ایک نہایت ہی دلچسپ  
 چرانے میں بیان کرتا ہے۔

منظر (Ass-Festival) جنہی "آشنا خندہ" (۱۲) یا کوئی اس قسم کے شہور کا ہے۔ جس  
 میں لوگ ہلی کے ایسا سواگ برتے، اُچھٹے کودتے، شراب پیتے اور اس گد سے کو بھی شراب  
 پاتے ہیں جس کے پیچھے ڈاکوں کا ایک حوال ہوتا ہے۔ شے اس موقع پر ایک نہایت ہی کمزور  
 صورت آدمی کو پیش کرتا ہے جو اس دن کی خوشی سے نئی زندگی حاصل کرتا ہے۔ وہ شخص اپنے  
 ماتھیل سے ان الفاظ میں مخاطب ہوتا ہے۔

میرے دوستو آج کے دن کی خوشی ایسی ہے کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں  
 کہ میں نے ساری زندگی خوشی سے گزاری ہے۔ لیکن صرف اسی ایک  
 بات کی تصدیق کافی نہیں ہے۔ اس زمین پر زندہ رہنا ایک قابلِ قدر شے  
 ہے۔ زر فسترا کے ساتھ ایک دن زر فسترا کی معیت میں ایک توار لے،  
 مجھے زمین سے بہت کرنا سکھا دیا ہے۔ جب موت آنے کی میں موت سے  
 یہ سوال کہوں گا "کیا وہ زندگی نئی بہت خوب ایک بار پھر۔"

یہ سب سے آشنایا آشنا خندہ کا چنانچہ زر فسترا ان لوگوں کی ہستی کو معاف کرتا ہے اور یہ سمجھتا  
 ہے کہ بھنگ نہیں اس قسم کے نئے شہور کی ضرورت ہے۔ جس میں کوئی دلیرانہ مذاق، کوئی

عہادت، کوئی سوانگ ہڑ سے زرد قشتر خسار کا ہر کوئی ایسا طوفانی طرب ہو جو تصاری روح سے گد و طہار کو اڑا لے جائے۔ تم بھول کی طرح محسوس ہو جاؤ۔ چنانچہ ایران کا یہ منہا ہوا زرد قشتر، گو تم بدھ کے فلسفے کے برعکس خواہشات کا مقابلہ نہائی سے کرتا ہے اور اس کا یہ اصول اس انسانے سے بھی ابھرتا ہے کہ زرد قشتر نے پیدا ہونے ہی قہقہہ مارا (دہستان الذہاب) اس روایت کو Pliny (۱۳) نے بھی نقل کیا ہے۔ سب بچے تو روئے ہی پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ عجب بچہ تھا کہ پیدا ہوتے ہی قہقہہ مار کر رہا۔

یہ ایک انسانہ صفت سی لیکن قیاس آرائیوں کے لیے ایک کھٹو ہوا میدان ہے آپ اس کی تاویل جس طرح چاہیں کر سکتے ہیں۔ ہنسی قاتل بھی ہے اور خلق بھی۔ یہ توجہ ذات کی بھی شے ہے۔ زرد قشتر سے پہلے کے سماں، "فہولنا ناہیتہ" (Anahita) میں گردش ہو چکے تھے۔ وہ نفس کو بہ نظر تنصیر دیکھنے لگے تھے ان کی غرور موت پر تھی نہ کہ زندگی پر، وہ اس بات کو بھول گئے تھے کہ روح جسم کا ایک آکر کار ہے نہ کہ اس سے کوئی آزاو شے ہے۔ یہ جسم ہی کی خواہش کی تکمیل کا ایک فعال ذریعہ ہے۔ جب انسان اپنی حدود سے بلند نہیں ہو پاتا ہے، زندگی کی بلند سطح پر اپنے کو نہیں پہنچا پاتا ہے تو وہ اپنے نفس کے خلاف، زندگی کے خلاف، زمین کے خلاف ہو جاتا ہے اور صرف آسمان کو ٹھکتا ہے۔ اور موت کا منتظر ہوتا ہے۔ زرد قشتر نے اس کے اس نظریے کی اپنے قہقہے سے تردید کی۔ اور زندگی میں ایک نیا اعتبار پیدا کیا۔ زندگی توجہ ذات ہے۔ زندگی خواہشات کی تکمیل میں ہے۔

نا گرم است این ہمسایہ بگر شید ہستی را  
قیامت می دہد از بدوہ خاک کی کہ آلس شد  
مسترت اور خادانی کے لئے کس کی خاموشی میں نہیں کہ غالب کے یہاں اس کا ذکر کرتے ہوئے فرموس کیا جائے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کسی دوسرے کے لئے خادانی میں وہ فلسفیانہ بھڑائی نہیں جو غالب کے یہاں ہے:

زیندار از نصب دہنخ جاوید مسترس  
خوشی بہارست کند بیم خزاں بدخیزد  
خوشی کی حاضیت ہی اس کو خوشی کا نام دیتی ہے اور اس سے لطف اندوز ہوتا، خود اس کے پاداش میں دہنخ جاوید ہی کیوں نہ ہو، بدلت خود قابل قدر ہے۔ بہار ہی اسی کا ایک جلوہ ہے۔ جس کا وہ سرا جلوہ خزاں ہے:

مژدہ اسے خدق خزان کی بہارست بہار  
خود آشوب ترا ز جلوہ یارست بہار

بازم آئینہ کرم را کہ بسر گرمی خوش  
دست را شمع و چراغ شبِ تارست بہار  
خوشیِ خونے ترا قاعدہ و الت بہار  
خونیِ رونے ترا آئینہ و ارست بہار  
ہ بہاں گرمی بہمنہ صفتِ رشتن  
شورش اندوزِ رطوبتِ ہزارست بہار

غالب کی ایسی ساری شہرہ انگیز نظریں جو سیہ مستی کے عالم میں ڈوبی ہوئی ہیں، اسی وجدانی  
ہستی سے تخلیق رکھتی ہیں۔ -ع-

خونیِ رونے ترا آئینہ و ارست بہار

اس وقت اس کا لفظِ ظاہری و اشاعت سے آڑلو ہو جاتا ہے۔ وہ رقص کناں ہوتا ہے۔ ایک  
کائناتی عمل ہیں:

اسے ذوقِ نوا سننی بازم بہ خوش آہ  
طوبے شیعوی برنگہ ہوش آہ  
گا ہے بہ سکہ سنی از بادہ ز خوشم رُ  
گا ہے بہ سیہ مستی از لفظ بہ ہوش آہ

ایشیائی زندگی کے اس صوفیانہ پس منظر میں جہاں زندگی سے پرہیزگاری زندگی کی لطفت  
اندوزی پر غالب آچکی تھی، اس کا لفظِ ظاہری بھی ایک انتھائی قدر کا حامل ہے:  
بیا کہ قاعدہ آسمان بگردانیم  
کھتا بہ گردشِ رطلِ گراں بگردانیم

زندگی کی بہار سے صحیح معنوں میں وہی لطفتِ اندوز ہوتا ہے جو زندگی سے ماورائہ دیکھتا ہو:  
دیتے ہیں جنتِ حیاتِ دیر کے بدلے  
لفظ بہ اندازہٴ خمار نہیں ہے

میں اس کی تشریح کر چکا ہوں کہ اصول نے بہشت بری اور دوزخِ جاوید کو کیوں کر رو کیا  
ہے۔ غالب کے لیے کوئی زندگی ماوراء اس دین کے نہ تھی۔ اور جس شہرت سے انہیں احساسِ ہستی

کھم کھمستی عمر کا ہوتا، اسی لذت سے اُن کے دل میں اس دنیا کی تمام تر مسرتوں کو میٹھنے کی آرزو  
ہوتی:

ہوس کو ہے لٹا کر کیا کیا  
نہ ہو مرنا تو بیٹنے کا مرا کیا  
اس میں شہ نہیں کہ جہم غم میں کسی کسی یہ آواز بھی سننے میں آتی ہے۔ ع:  
اسے مرگِ ناگہان بچھے کیا استاد ہے

لیکن اُن کا باطن موت کے لیے با عدم امتناعی کے لیے تیار نہیں۔ ہر چند کہ وہ "تو یہ سو وہ عدم" بھی  
ہے۔ وہ کائنات کی گھومتی چرخی پر ہمیشہ رہا ہے۔ پھر بھی جب موت کی دسک سے وہ ہار ہوتا  
ہے، تو باوجود اس شہادت کے۔ ع:

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

وہ بھی کہتا ہوا نظر آتا ہے "ایک بار پھر" یہ خواہش ایدہ پند ہی میں بھی تبدیل ہو جاتی ہے۔  
وہ اپنے کو اپنا طیر قصور کر لیتے ہیں اور اس کی دولت و خوبی پر خوش بھی ہوتے ہیں:

گلیوں میں سیری لٹش کو گھٹنے پھرو کہ میں  
جاں داؤد ہوائے سیرِ روا گزر تا

لیکن ان ساری باتوں کے باوجود زندگی سے اُن کی رغبت اور اُن کا احساسِ تکون ختم نہیں ہوتا ہے:  
گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں قیوم ہے  
رہنے وہ ابھی ساغر و جانا مرے آگے

اور پھر وہ ساری خوشیاں میں جو ان اشعار میں ملتی ہیں:

نا کردہ گناہوں کی بھی حسرت کی طے داو  
یاد ب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے  
آتا ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد  
بہر سے مرے گز کا حساب اسے خدا نہ مانگ

یہ شخص انداز میں اس ایک بات کے دُبر اسے کہ کہ جو علیہ خداوندی ہے وہ ہر طرف  
شوق نہیں:

جنوں تخت کش لکھیں نہ ہو کر نادانی کی

نیک پاش خواش دل ہے لذت زندگانی کی

ہر وہ خواہش جو پوری ہوتی ہے ایک نئی خواہش کو جنم دیتی ہے اور یہ سلسلہ لگتا ہی ہے۔ جہاں وہ جہاں ہے۔ انسان کا سز و غیر تقسم ہے، وہ ایک دشتِ لکھاں سے دوسرے دشتِ لکھاں کی طرف دیکھتا رہتا ہے۔

ہے کھانا تنہا کا دوسرا عدم یارب

ہم نے دشتِ لکھاں کو ایک نقش پا پایا

مستانہ طے کھوں ہوں یہ وادیِ خیال

تا پادگشت سے نہ رہے دُعا بچے

یہ طیر معمولی گرم رفتاری، غالب کے اُس تصورِ ذات سے ہے جو وجودِ باری سے متحد ہے:

خیز و چو مسعودِ نواہی بھلی

ہستی خود را صیہائی بھلی

ہمت اگر ہاں کٹائی کند

صودہ توانہ کہ بہائی کند

ہمت یا نیز شود حق ست

ہرچہ بنجیم وجود حق ست

لیکن چوں کہ "عالم معقول" ہے (۱۳)۔ آئینہ بستہ ہے اور زندگی کا بھی ایک آئینہ ہے:

بائیں را آئینہ آئینہ ابھیں

را کردہ اند آئینہ یہ می

اس لیے اس آئینے کا سمجھنا بھی ضروری ہے، ورنہ شکستِ ارلودہ کا غم انسان کو تباہ و برباد بھی کر سکتا ہے۔

اس آئینے کا مطالعہ اس بچے اندیش گیر مسلمان نما "لے جہاں و خشد (بہ خیر) علم کے صیغہ سے کیا جاہاں "اشراقِ غلاطوں" کے فلسفے سے بھی۔

دہ طبع دیگر وہ نہ دیم بیکہ ہوس را

گر حسرتِ اشراقِ غلاطوں رود از دل

فلو طینس جو اصراف فلو طوں کا بانی ہے، اس نے یونانی فلو طوں کے فلسفے کو بھی ردِ حجت کے لئے وحدت وجود سے پیوند کیا۔ "نور الانوار" کا تصور درحقیقت ہے اور انتخاب اور ردِ حق کی تشبیہ جس سے اس کا نظریہ صدور ہے وہ بھی گہمی ہے۔ چنانچہ اس کے فلسفے میں مغرب اور مشرق دونوں مل گئے ہیں۔ اس "افراق فلو طوں" کا اثر غالب کے یہاں مختلف جگہوں میں ملتا ہے۔ لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یونانی فلو طوں مسیحی فلو طوں سے مختلف ہے۔ یونانی فلو طوں زندگی کی نفی نہیں کرتا ہے۔ بلکہ زندگی میں ایک ایسا بدلہ دیکھنا چاہتا ہے جہاں خواہشات، حیل کے تابع ہوں۔ وہ اس حقیقت کو ایک دلچسپ تشبیہ سے واضح کرتا ہے۔ وہ انسان کو ایک ایسا رتہ بان قرار دیتا ہے جس کے رتہ میں دو گھوڑے جڑے ہوئے ہیں۔ سیدھے ہاتھ کی طرف اصل، چوڑی، ہمواری سے دست حسین سفید گھوڑا ہے، اس کو مسیز کی ضرورت نہیں۔ ہاتھیں ہاتھ کی طرف بد ذات، منہ زور سیاہ گھوڑا ہے جو خواہش مقصود کی طرف برسی تیرسی سے دوڑتا ہے۔ سفید گھوڑا اس سیاہ گھوڑے کی اسی سیر مستی اور سہراہ روی میں مایوس آتا ہے۔ سفید بھی خواہش مقصود کی طرف راغب ہوتا ہے۔ لیکن آئیڈیل کو فراہوش نہیں کرتا ہے۔ رتہ کو فار میں گرنے سے سفید بھی گھوڑا بھاتا ہے۔ سفید گھوڑا غم ہے اور سیاہ گھوڑا خواہش۔ انسان کی روح میں ان دونوں چیزوں کا تنازع رہتا ہے۔ خیر اور صحت ان کے توازن میں ہے۔ نہ کہ ان میں سے کسی ایک کو رد کر دینے میں۔ لیکن کیا یہ تنازع بد ذات خود غم انگیز نہیں ہے۔

ہزاروں خواہشیں انہی کہ ہر خواہش پہ دم لگے

پھر بھی دانشمندی اسی میں ہے کہ اس جبر کو برداشت کیا جائے۔ کیوں کہ حسن اور خیر خواہش کو کام دینے کا میں ہے اسی صبر و ضبط سے آئینہ فطرت آئینہ داویں جاتا ہے۔

ن دانش پدید آید آئینہ دلو

روسی جہاں بدلی پایہ نعم الملو

"نعم الملو" یعنی حسن آخرت اس میں ہے کہ انسان کائنات کے آئینہ دلو (Just Order) کو سمجھے۔ جو شخص کائنات میں غفلت و سہول کے سلسلے پر ایمان رکھتا ہے وہ کسی نہ کسی صورت میں "کانونی فطرت کی لاپرواہی" پر بھی ایمان رکھتا ہے۔ اس کا دوسرا نام مقدّر پرستی بھی ہے۔ غالب کا اس مقدّر پر بھی ایمان تھا۔

ہر چ فلک خواہست بیچ کسی فلاک خواہست

طرفِ قیید سے نیست ہادہ ماگزک خواہست

شوز دهر دط ہرج گرفت پس بدلو  
کاتب جنت در خطا ہرج نوشت حکم نخواست  
دند ہزار شیعو را طاعت حق گراں نبود  
لیک صنم بہ بھوہ در ناصر مشترک نخواست  
سمل شرد و سرسری تا تو ز عجز شتری  
طالب اگر بدکاری داد خود از فلک نخواست

طالب کی یہ "نعت پرستی" اس نعت پرستی سے مختلف ہے، جو ہمارے آپ کے دین میں ہے، یہ کسی مانی مشیت کی تعظیم نہیں ہے۔ یہ انہیں بتا ہے۔ یہ اس قصود سے پیدا ہوتی ہے کہ ہر حوالے کے چمکے لازمی موجود ہوتا ہے، یہ قانونی فطرت ہے کہ جو لازم ہے۔ وہ اپنے کو حوالے کے ہوتے ہیں بھی ظاہر کرتا ہے۔ ہم اس حوالے سے متاثر ہو سکتے ہیں، کیفیت اُٹھا سکتے ہیں لیکن اگر اس کو لازمی کے حوالے سے دیکھا جائے تو وہ بغیر کسی سبب کے ظن نہ آئے گا۔ لازم کو تسلیم کرنا منحصر ہے اس قصود سے انسان کی قوت اروہ بے سنی نہیں ہوجاتی ہے۔ کیوں کہ انسان کی قوت اروہ بھی جھولی طالب مشہود حق ہے۔ سستہ دونوں کے رشتے کو سمجھنے کا ہے۔ کوئی بھی شخص بغیر مزاحمت کے بلند نہیں ہوتی ہے۔ تاہم انسان روز بروز بلند ہوتا جا رہا ہے۔ کیوں کہ قانونی فطرت کے خلاف مزاحمت سے نہیں بلکہ اس کی نیابت میں، وہ اس کے ایک قانون کو اس کے دوسرے قانون سے زیر کرتا ہے۔ انسان کو دیکھو کہ وہ زمین پر چٹا ہوا راکٹ کے سفر کو کیوں کر مستحبی کرتا ہے اور جسم کی اگل سے گزر کر زمین پر کیوں کر اترتا ہے۔ عقیقہ ہمارے خول کا بیرونی درجہ حرارت ۶۰۰ فیورن پائیت ہوتا ہے۔ یہ سب قانونی فطرت کی نیابت میں ہے کہ وہ اس عقیقہ جہاز میں اس کے بیرونی خول کے اس درجہ حرارت کے ساتھ سفر کرتا ہے۔

چنانچہ انسان کی قیج و کارانی قانونی فطرت سے روگردانی میں نہیں بلکہ اس کی نیابت میں ہے۔ یعنی قانونی فطرت کو معلوم کر کے قرآن فطرت کو اپنے کام میں لانے میں ہے۔ ہر حال فطرت کے اس آئینہ داد کا قصود یونانیوں کے یہاں بہت ہی عقیم تھا۔ اور ان کا الیہ لوب یعنی شریعتی اسی آئینہ داد اور انسان کی قوت ارادی کے قصاوم سے جسم لیتی ہے۔ وہ شریعتی اس وجہ سے ہے کہ جس انجام سے کہ شریعتی کا بیروہ ہوا ہوتا ہے۔ اس کا وہ مستحق، انسان کی فطرت میں نہیں ہوتا ہے۔ طالب بھی انسان کے اس الیہ نظر پر ایمان رکھتا تھا جو یونانیوں اور مجاہدوں دونوں کے درمیان دلچ تھا۔

’کانوایا نظرت منت اور متعین ہے۔ اس کو انسان نہ آہ و فغان اور عبادت سے بدل نہیں سکتا ہے۔‘ (اینگیلیس) تقریباً یہی نظریہ منت کا، زردوان (۱۸) کی نسبت سے پیروالی زردخت کا بھی تھا۔ شب کیشٹر ٹلی (۱۵) لکھتا ہے کہ:

”زردوان کے بارے میں ایک دوسرا نقطہ نگاہ یہ ہے (۱۶) کہ زردوان انگریزوں نے تو اہر مزو کا خالق ہے اور نہ اس کا حقوق بلکہ اہر مزو کی ہم دائم صفت ہے۔ وہ اس کی ایک بنیادی صفت ہے۔ اوستا کا یہی نقطہ نظر ہے۔“

اسی طرح لامحدود مکاں (تھواشا) بھی اس کی ہم دائم صفت ہے۔ تھواشا (۱۷) (سپہر) آسمان سے مختلف ہے آسمان مخلوق نافرما ہے۔ سپہر ابدی ہے۔ چنانچہ زمانہ اور سپہر، پہلی کہ ایرانی ان سے منت ہی مراد لیتے تھے۔ ع:

زمانہ نہ دادرش زانی و رنگ

(فردوسی)

اور یہ آج بھی مستقل ہے۔ زردوان کو اوستا میں دادرش نہ (۱۸) (Qadhatra) بھی کہا گیا ہے۔ غالب بھی اُسے شمن و بر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ع:

شمن و بر دیر دیر ہر گرت ہی نہ

اس شمن و بر کی دادرش گیر کی سختی سے بچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خود کی روشنی میں آئینہ دیر کو سمجھا جائے۔ اپنے نفس کو اس کا مزاج دلاں بنایا جائے۔ بقول غالب:

رند گر ستم غرور پنداشت

چنانچہ غالب غم کو اسی بنیاد پر قہل کرتے ہیں کہ تجرب و تخلیق کی انہی چرخوں میں ستم اور غم ناگزیر ہے۔ غم عملی تخلیق کا ایک انہی حصہ ہے، غم ہی میں شعور ذات ہے۔ اور انسانی وجود غم کو ہی رفع کرنے اور نئے سے نئے غم کو اپنے دل میں بگڑ دیتے رہنے کا دوسرا نام ہے۔ خدا اگر سزاگ نہیں، تمام تر بے خبری ہے۔ غم اس کے برعکس ہر عالم خبر ہے اور باطن بہ تخلیق ہے۔ صرف وہی خلق کرتا ہے جو غم کو ذات سے محسوس کرتا ہے۔

خمنے کز لڑل و سرشت منت

بود دوزخ و بہشت منت

غرب را یہ میخانہ گدازن

غرب خانہ را قفل آہن



رواں کردوں از چشم ہموارہ خولہ

جو را بہ شستن ز رخسارہ خولہ

بدن ہارہ کاندیشہ ہموارہ است

غم خضر راہِ سخن ہورہ است

غالب کا یہ تخلیقی علم جو اس کے فن کارہ نما ہے، بینک دانش کے ساتھ ہے۔ ج:

بدانش علم آسودگارہ منت

یہ علم ان کے اس علم سے بالکل مختلف ہے جسے علم روزگار کہتے ہیں۔ اس کی سطح بہت بلند ہے، یہ ہمدہ کٹانے راز ہستی ہے۔ اس میں چیلنج بھی ہے اور کرب سجدگی بھی، ہر موت زندگی کا ایک نیاں ہے، کیوں کہ زندگی منفرہ ہے، کثرت ہے، کیا یہ زندگی کسی کا ایک ٹھیل ہے۔ کیا ہمیں مارنے کے لیے پیدا کیا گیا ہے، کیا ہماری قسمت ان حسیوں کی سی ہے جو ضررہ پنوں کی چنگیوں میں جوتی ہیں، کیا پیدا کر کے والا اپنے اس عمل میں سدرہ سم نہیں، اور کیا ہمارا اس کی اس سدرہ مئی کا داود خواہ نہیں۔ یہ ہے اس کے کردہ دیوان کے پہلے شعر کی تفسیر جو غم آفریدہ ہے:

لغش، فریادی ہے کس کی شوقی قررہ کا

کاشی ہے ہر مری ہر دیگر قصہ کا

غالب اس کی تفسیر کرتے ہیں۔ "ہستی اگر مثلی تصاویر اعتبارِ محض ہو سو جب رنج و غل و

آزاد ہے۔"

ہر انسان اپنے کو اس زندگی سے کیوں کر ہم آہنگ کرے، جو کسی دوسرے کا ٹھیل ہے۔ ایک بے مقصد ٹھیل ہے، ٹھیل کی تعریف یہی ہے کہ اس کا کوئی مقصد نہ ہو، جسے بے ٹھیل ہستی سے مقصد کو خارج کر کے انسان کو اس کے ان دو تباہی صورقوں کے نہ ہو کر دیا۔ یا تو اس کو خدا بلنا ہے یا ایک بلند تر یعنی نوع انسان میں تبدیلی ہونا ہے۔ ورنہ اس کی زندگی بے معنی ہوگی۔ غالب کی فکر اس سے مختلف تھی۔ ج:

ہم اس کے ہیں ہمارا پرچہ کیا

لیکن یہ بات کہ "ہستی ہماری اپنی فضا پر دلیل ہے" اس قصہ کی نفی بھی کرتا ہے کہ انسان ہر حیثیت فرد الٰہی ہے، وہ اپنی نسل میں زندہ رہنے کے ہامٹ تو الٰہی ہی ہو سکتا ہے لیکن اس کی یہ الٰہیت زبان ہستی کا نہ ہوا نہیں کہانی۔ دوام کا کوئی دوسرا ذریعہ بھی ہونا چاہیے۔ یہ ذریعہ غالب کے لیے ٹھیل ہی کا تھا۔ اور اس کے شواہد موجود ہیں کہ ان کے یہاں ٹھیل ہی کی جدوجہد دوسروں

کی یاد میں رہنے یا پابندی کی جدوجہد تھی۔

غالب عبدالمذوقِ خاک کو لکھتے ہیں،

”نظم و شعر کی نظم رو کا استقام ایزدانا و توانا کی عزامت و اعانت سے خوب  
ہو چکا۔ اگر اس نے جاہا تو کیا ست تک میرا نام و نشان باقی و قائم رہے  
گا۔“

اور شاعری میں تو اس کا انما مختلف جگہوں میں ہے۔

غالب بقول حضرت حافظ زبیدی حق

”ثبت است بر جریدہ عالم دوام“

لیکن فی کاراستہ بڑا ہی خطرناک ہے بلکہ کوئی تخلیقی آگ بھی ہوئی نہ ہو۔ اس میں ناکامی  
ہم دم پر ہے۔ لیکن اگر وہ آگ موجود ہے تو ہر کوئی ایک قیدی اس کو ابارے کے لیے کالی ہوتا  
ہے۔ کب اور کس وقت یہ اتھاہات ہیں۔

ڈانٹے وریل کی رہنمائی میں دوزخ کے مختلف مقامات سے گزرتے ہوئے اس جگہ پہنچا  
ہے۔ جہاں گنہگار ان منبت، جاں داوگان ہوئے کوہِ منبت ایک شور انگیز گوداد کے بیچ و خم میں  
تو ہالہ ہیں۔ وہاں بہت سے عاشقوں کی روح جمع ہے۔ ان میں فرانسا کی روح بھی ہے۔ ڈانٹے اس  
سے یہ پرچھتا ہے۔

”یہ جانو کہ منبت نے کہیں کر اور کس شے سے ستم پر اپنی عورت آشکارا کی  
اور تمہیں اس آگ کے علم سے روشناس کیا جو تمہارے دل میں بھیجی ہوئی  
تھی۔“

فرانسا کا جواب دیتی ہے۔

”تمہارے غموں سے زیادہ غم، ایام بہ نصیبی میں گزرتے ہوئے صلیبی  
لغات کو یاد کرنا ہے اور اس بات سے تمہارا یہ رہنما وریل بھی ابھی طرح  
واقف ہے۔“

اس موقع پر غالب کی سوانح عمری کے ایک ورق کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ بالخصوص اس  
لئے کہ ان کی شاعری کا بہترین حصہ ان کی تخلیقِ شاعری پر مشتمل ہے۔ غالب بنیادی حیثیت سے  
ایک لبریل شاعر ہے اور لبریل شاعری میں سوانحی عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

غالب کا بچپن جس اعلیٰ طبقے سے گزرا اس کا حال تو سبھی کو معلوم ہے۔ غالب کی جوانی بھی  
بہادروں کی گود میں گزری۔ لاکھوں کی جانیدادِ مشغولہ اور طہیر مشغولہ ان کے باپ، چچا اور نانا چھوڑ گئے

تھے۔ لیکن (۱۸) اس تہہ پیشہ جہاں نے جسے غالب کہتے ہیں، اس ساری ہائیدلو کو نذر آتش جہاں کو پلا۔ غالب کے سوانح نگار، غالب کی اس جہاں کو حسن و فہم کی جہاں سمجھ کر آگے بند کر کے اس سے اس طرح گنہ جاتے ہیں جیسے اس کا اس کی ظاہری سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ ان کی اس جہاں کا قصہ قصہ اس ایک شہر میں ہے۔

بہارہ فوقی سنی و لہو و شہرہ و سہ (۲۰)

پہرہ شر و شاہ و شمع و سہ و قلد

ان کی یہ زندگی آگرے میں بھی تھی اور دہلی میں بھی۔ لوب غلبہ اہل غاں آگرہ گئے ہوتے ہیں۔ غالب کی کو خط لکھتے ہیں۔ وہاں کی یہ غالب کو تڑپا دیتی ہے۔

آں آلودہ و فہم و آں ویرانہ آہاں ہادی گاہیکس بمنزلے و ہنوز آں  
بختہ را در ہر کف خاک چہرہ خونے ست درو گارے ہو کہ در آں سرزمین جز  
ہر گیا، نہ رہتے و یک نہال جز دل ہار نہا دروے۔

(کلیات شر)

اعظم اہل دہ نے غالب کا ترجمہ عمدہ منتہی میں کسی سنہ میں لکھا، اس کے بارے میں کوئی بات صحت سے نہیں کہی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ طے ہے کہ غالب کے گلے جانے سے پہلے وہ ان کا ترجمہ لکھ چکے تھے۔ وہ بھی یہی کہتے ہیں۔ ہمیشہ بہ خوش معاشی بسر نمودہ۔ اور اس میں ایک قرعہ ان کے مہمانے حق ہار سے بھی متعلق ہے۔ غالب کی یہ زندگی ان زمانے کے دوسرا اور شاہانہ وقت کی زندگی کو دیکھتے ہوئے کوئی باعث تنگ نہیں ہے۔ بازار میں انہیں کی ضرورتوں کے تاج تہہ حرم کی بات چھوڑیے۔ سیر التاخری کا مصنف تو محمد شاہ رنگیلے کے ایک وزیر مملکت قرعہ اہل غاں کے یہاں ساڑھے آٹھ سو عورتوں کا حرم جاتا ہے۔ جو عورتی گلاب میں نہاتی تھیں۔ نوربانی شہزادہ کا بیکہ محمد شاہ رنگیلے کے دربار میں ہاتھی پر سوار ہو کر آتی تھی۔ اس نوربانی اور آدم بائی سے لے کر غلبہ مصطفیٰ علی کی روبرو لوب جلد علی غاں کی مثل جانی اور غالب کی ستم پیشہ دوستی تک ایک ہی سلسلہ ہے۔ وہ کہیاں نہ تھیں بلکہ امرا کی ضیافت کے لیے منجملہ سلاطین طرب تھیں۔

ع

ہاموی سلطان در کہیں، مصطفیٰ سلطان در جیل

(غالب)

اس شہوت انگیز کلمہ میں جو ہندوئی اور مسلمانوں، دونوں میں مشترک تہہ۔ مسند گنہ گاری کا نہیں، بلکہ سلطنتی کے غم کا تہہ۔ جو شاہ وقت کے نام ہی دستور وقت تھا۔ اس ماحول میں اگر غالب

اپنے دوستوں کو ان کی داشتاؤں کی سوت پر یہ نہ لکھتے "چنا جان نہ سہی مٹا جان سہی" قرآن کی ایک شوقی بیو کیوں کر ہوتی۔ چنانچہ یہ جملہ بھی ان کے اسی قسم کے تہذیبی خط کا ہے کہ مسمری کی ٹھنی بنوشہ کی کھنی نہ بنو۔ جس سیاق و سباق میں اسی قسم کے جملے انہوں نے لکھے ہیں اس سے عرصہ کر کے ان کی زندگی پر منطبق نہ کرنا چاہیے۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ غالب کی جوانی سن و فہر میں نہیں گزری:

درد ہر فرد رفتہ لذت نتوان یافت

برقہ نہ برشد نقید گس

بلکہ یہ ہے کہ اسی پھرانی میں ان کی کھنی شدہ میں گر پڑی۔ ایک مثال شیوہ ستم پیشہ مطر (۲۱) نے انہیں اپنے دام محبت میں اسیر کر لیا۔ اگر وہ مطر بہ محرم رسوائی سے "یا کھنی اور کٹا کٹش سے، خود کھنی نہ کر لیتی۔" غالب خاک میں نہ جا بیجی تو شاید وہ دغم خلق اتنا گراں نہ ہوتا جتنا کہ خود کھنی کے بعد وہ ثابت ہوا۔ رح:

ہاتھ ہی تیغ آنا کا کام سے جاتا ہا

اس سے جو نامہائی خلق کا ایک ظہر پیدا ہوا، وہ کبھی بھی بڑ نہ ہوا۔ غالب نے تنگ و ناموس کو ہالانے لائق رکھا اور ایک عاشق کی مثال سے، جیب و ریدہ خوں فٹاں اُسے سپرد خاک کیا۔ جس کے بارے میں انہوں نے کبھی یہ کہا تھا:

قیامت ہے کہ ہووے مٹی کا ہنجر غالب

وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جاتے ہے مجھ سے

اب اس کی تفصیل ایک خط میں منجیے۔ وہ مظفر حسین خاں کو ایک فارسی کے خط میں لکھتے ہیں۔ یہ خط بہت طویل ہے۔ صرف ضروری اجزا کے ترجمے پیش کر رہا ہوں،

"ہر چند میں یہ جانتا ہوں کہ اختلاط کے اندازہ والی، محبت میں زیادتی پسند نہیں کرتے اور یہ مانگی کے لوازمات محبت کی دل کٹائی سے ممکن نہیں دیکھتے، لیکن کیا کروں کہ وہاں میں نے آنہیں کا اختیار کرنا اور بد معاملہ سمجھ رہے لوگوں کی طرح دو جنگ، دل کو ریزا رکھنا سہرا شیوہ نہیں۔ انوس انوس یہ بات بے خودی میں میری زبانی سے نقل گئی۔۔۔۔۔" میں ایام جوانی میں بڑا گنہ گار تھا (بروز گھر جوانی رونے اڑونے سیاہ تر دا حقیقہ) اور حسینوں کے خلق میں گرفتار رہتا۔ انوس کہ اس جنوں نے اس علم کا رہبر اب (جس سے آپ دوچار ہیں) میرے مسافر میں بھی اندازہ میں لہی صوبہ کے

جنازے میں داسی صبر چاک کیے ہوئے خاک پر سر رہا ہوں۔ اور اس کے ماتم میں دل کو پوریا لٹکین اور کبوتر پوش رہتا اور تاریک راتوں میں اپنے خلوت کدہ غم میں شمع خاموش کی طرح بھار جتا۔ وہ ”بہنواہ“ (غالب نے اس لفظ کو ایک جگہ گلی رشتا کے دیباچہ میں زور کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے) جس کو وحشت و دلچ، حشمت و شک سے خدا کو بھی نہ سپرد کر پاتا تھا کیا ظلم ہے کہ اس تپا ناز میں کو سپرد خاک کروں۔“ عاشق کی ہمدردی میں مشفق کا جان دینا ہر چند کہ یہ سعادت ایک عمر جا لفظانی کے بعد ہی حاصل ہو، عاشقوں کو معلوم ہے کہ یہ صوب کی کس قدر مہربانی اور ہمدردی ہے۔ کیا سمجھا اس مشفق و عاشق کا جو عاشق کی جا لفظانی کی عافی کو آئینہ میل معیار سے بھی بلند تر کر دے اور جس کو اس نے اپنے غم سے سے مارا ہو اسی کی محبت میں اپنی جان دے دے۔“

غالب اس غم سے جانبر نہ ہو سکے اُن کی روح احرام بستہ اسی صوبہ کے کوہے کا طواف زندہ کی ہر کرتی رہی؛

دل پر طواف کوئے طست کو جاتے ہے  
ہندار کا صنم کدہ ویراں کیے ہوئے  
پر کچھ اک دل کو بے قرار ہے  
سوئے جویا نے زخم کاری ہے  
بے خودی بے سبب نہیں غالب  
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

جو پہلے کہی ایک سانحہ تھا۔ اب خواب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اُن کی شاعری جو پہلے ”مصائبِ خیالی“ کو ظلم کرنے اور قصود سے قصود کو دشت دینے والی شاعری تھی، اب خواب کاری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ غالب کی شاعری ایک نئی صورت اختیار کرتی ہے۔

بے راہ روی رخصت ہوتی ہے۔ غلامی میں جہاں عزیزی، عرفی اور نصیری راستہ دکھاتے ہیں وہاں اردو میں میر تقی میر رہنمائی کرتے ہیں جس میں خندہ بھی ہے اور رہنمائی بھی۔ غالب جو ایک طرز خاص کا صوب، معنی آگاہی کا دلدادہ، رہنمائی خرد کا پرستار، ہم گوش خواستے سروش ہے وہ اردو کے کسی شاعر کی تقلید پر آمادہ نہیں۔ لیکن خواب کاری شعر میں میر کی استاد کی کا قائل ہونا پڑا ایک

حفلت جہاں در جہاں عالم ہوش میں ایک بیداری خرد آشوب، عالم خواب میں خواب کاری اسی سے عبارت ہے۔ آشفٹ خیال کو ایک رشتہ وحدت میں بدولے کا نام ہے خواب کاری ہے۔ فی کا یہ تخلیقی عمل خواب نما ہے نہ کہ خواب ہے۔ خواب میں سراپا ہوش بکھر جاتا ہے۔ شعور ذات اپنے کو جفلت میں کھودیتا ہے۔ کلندر غیر منطقی ہو جاتا ہے۔ صورتیں گڈ بفر کسی منطقی کے ہوتی ہیں۔ یعنی وہ نہیں ہوتا ہے جو ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ یا اس سے کم ہوتا ہے۔ یہ نیند کی ایک لوری ہے۔ اس کے برعکس شعر میں شعور ذات کو بیدار تہ حرف ساری صورتوں کو ایک رشتے میں بدولتا جاتا ہے۔ انھیں الفاظ کے قالب میں ڈھالتا ہے۔

رنگ گل اگر شیرازہ بند بخوی رہے

براز آشفٹ جمود یک خواب ہو جائے

اگر نہ ہوے رنگ خواب صرف شیرازہ

تمام دفتر ربط مزاج برہم ہے

لیکن یہ زبان تمام تر شعور کی زبان نہیں ہوتی ہے۔ شعر کی زبان شکر کی زبان سے ہمیں پر جدا بھی ہو جاتی ہے۔ ایک آہنگ، ہم آہنگی، شگفتگی تہ حرف اس کی بنیاد میں سمائی ہوتی ہے۔ شعر میں کوئی ایک تنازع نہیں بلکہ کئی ایک تنازع ہوتے ہیں کہیں خیال تخلیق سے برسرِ بکار ہے تو وحدت کثرت میں اُلٹی ہوتی ہے تو کہیں حرف کی موسیقی لفظ کے معنی سے متصادم ہے جب حرف کی موسیقی الفاظ کی معنویت پر غالب آجاتی ہے تو اس وقت وہ طاعری نہیں بلکہ ایک ظلم آہنگ ہے طاعری اس وقت جنم لیتی ہے جب وہ ہر قسم کے تنازعات کو زیر کر دیتی ہوئی حرف کی موسیقی کو زیرِ ابرخ معنی کودتی ہے۔ ایک تہ حرف موسیقی کا انھیں حامل بنا دیتی ہے۔ بلند آہنگ موسیقی ترانے قول قہانے کی شے ہے نہ کہ طاعری کی۔ غالب کے اشعار اسی تہ حرف موسیقی کے حامل ہوتے ہیں۔ اس سے زیادہ اجم بات یہ ہے کہ اس کے یہاں مضمون شعر، نامیاتی وحدت کے ساتھ بالیدہ ہوتا ہے۔ اجزا کا رشتہ گل سے مربوط ہوتا ہے۔ وہ اصل و قرع، وحدت و کثرت، نمود و لور موسیقی کی نامیاتی وحدت کا حامل ہوتا ہے:

امد آشنا قیامت فاستول کا وقت آرائش

لہاسِ نظم میں بالیدہ مضمونِ عالی ہے

کہیں ان کے اشعار کا اشارہ طرزِ جالساں ہے تو کہیں اس کا اجمالِ عالی تفصیلِ مد بیان ہے۔ یہ ایک کوششِ شاہِ رخِ حق کا جس نے اس کے جگر کی چھٹی ہوتی گل کو روشنی کودیا تاہم

پہرہ آگ ایسی بلند ہوئی کہ اُس کے سونے آؤر لٹاں کا پھاری خود درخت ہی گیا۔ طالب نے اپنے اس غم اور زخمِ عشق کو بڑا خراجِ حقیقت پیش کیا ہے جس نے اُن کے سینے کو ایک آتش کو سے میں تبدیل کر دیا، جس سے اشعار کے دیگر زبانی شعلہ کی طرح بلند ہوتے رہتے،

در آں کجایں شد و شبِ ہولناک

جہاں طلبِ کرم از جانِ پاک

جہاں کہ پلندہ ز پودانہ نود

جہاں کہ باغِ زہر خانہ نود

ز یزدانِ غم آمد دلِ امروزِ من

چراغِ شب و اخترِ روزِ من

اس غم نے طالب کی صرف تخلیقی قوت کو ہی نہیں، ابھارا بلکہ اُس کی انسانیت اور دلِ سودی کو بھی۔ وہ لکھتے ہیں، "میں جس شہر میں ہوں اس میں کوئی ننگا بسو کا نہ ہو۔ نہ یہ دست گاہ کہ ایک عالم کا سبز باغ، بنوں اور نہ یہ بننا بیش کہ دونوں باتوں سے ہاتھی پر سے زرد پڑتا چلوں۔" طالب کی اس انسان دوستی میں انسانیت کی مثال پیش کی ہے۔ لیکن اُس کی انسان دوستی کا یہی ایک اندازِ خسروانہ نہیں ہے۔ وہ انسان اور انسان کے درمیان ہر قسم کی تقسیم کا مخالف تھا۔ وہ جو کہ توحید و جہد کا قائل ہے، ہر فرد میں خدائی دیکھتا ہو وہ بسو کسی ایسی تقسیم کو کیوں کر برداشت کر سکتا تھا۔ جس سے کوئی بھی فرد گہریائی صفت سے محروم ہو سکے، لیکن چوں کہ وہ کوئی تبلیغی شاعر نہ تھا۔ کسی مذہبی یا سیاسی جماعت کا شاعر نہ تھا۔ اُس نے کنگو کسی مجمعِ خاص و عام سے نہیں بلکہ انسان سے کی۔

جہاں را خاص و عامی است آن مفرد، و این حاجز

بیا طالب ز خاصانِ بگزد و بگزدِ طلائع را

طالب نے عوام اور خاص دونوں طبقوں سے بلند ہو کر، با تواریخی ذات کو مخاطب کیا ہے یا اپنے ہی آئینہ ذات کو معطل کیا ہے تاکہ ہر شخص اس میں اپنی اپنی تصویر دیکھ سکے۔

وہ تصویر آدم جس کو اُس نے اپنے زمانے میں ابھارا ایک فرادی کی تصویر تھی۔ اُس نے اُس کے دہن میں فرادی کی زبان رکھ دی۔ ہر اُس کے ہر تار و پیر میں سے ایک لہجہ احتجاج بلند ہوئی۔ یہ لہجہ زندگی سوجھ بوجھ کو ختم ہے۔ ادا کیا یہ کیا فریب حقیقت ہے کہ جو اپنے اسبابِ زیست کا خالق ہے، وہ اپنے خیال کا قیدی ہو۔ ہر اُس کا یہ اٹھائی گروہ،

زِیْفِ دَمِ نَدی و تسلیم لا شو  
جگو لکھ بقو بسا شو (۱۲۳)

لیکن وہ صرف اسی پر مبالغہ نہ تھا۔ اس نے ایک اور مبالغہ دل بیکر آدمی کا ترش کر اس فریادی کے سامنے رکھ دیا جو اس کی تمام قصری قوتوں کا حامل ہے۔ آدم نص، بُت لکھن شو کہ خود لکھ سرودھ صبی آکریں، وہ ہزاروں شہید آدمی ہے۔ پاپہ رگ، کہہ مرض در جل، اس کی انگلیوں پر سطوں کی گود اور زہر دم شدہ لو کی پشت ہے۔ غالب کی طاعری چند سو حلت سے آگے ہے۔ یہ قصہ خود غالب کی اپنی قصہ ہے۔ جس کے نیچے علی حرفوں میں یہ لکھا ہوا ہے:

کھنہ دھونے پیدائی خوشیم ہر

ہاسے کہ بدہ لڑائی ولا نہاں بر خیزد

عسا جہنم جگہو کہ جگر سوخہ

چوں من لا دود آدہ لکھاں بر خیزد

ہم نے غالب کے ساتھ کچھ دیر سفر کیا۔ اس کے قصہ خانہ نقلی طور اس کے جہانی تخیل کی بھی کچھ سیر کی۔ ہم یہ نہیں سمجھتے کہ اس کے قصہ خانے کی ہر قصہ کو دیکھا ہے اور اگر ہمارے اس ناقص خیالی کو جگہ بھی دی جائے تو اس کی کیا ضمانت ہے کہ پانچ اڑتہ ہیست دیکھا اور سمجھا بھی ہے۔

بڑے طاع کو ہر عہد میں اوسم اور ریاست کیا جاتا ہے۔ زمانے کا غالب دھان اس کو نئے انداز سے پیش کرتا ہے۔ میری اس پیشکش میں نمانے کے اس دھان اور میری ناقص علم و فہم کو دھان ہوگا۔ لیکن اس کے ہاں جو میں نے غالب کو اس کے اپنے ہی طاع لکھ کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

غالب کا مطالعہ کئی پہلوؤں سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ مطالعہ بنیادی حیثیت سے اس کے فن کی آئینہ بصری کا تھا۔ کچھ باتیں اس سے متعلق ایسی بھی ہیں گی جنہیں میں نے عہد اس مطالعہ سے باہر رکھا ہے۔ اور کچھ سماجی بحث بھی گئی ہیں گی۔ مطالعہ کے قصائد، سلام، مرثیے اور نوے کی دنیا کو اس میں شامل نہیں کیا ہے۔ ان فرو کو اشتہار کو صرف نظر کرتے ہوئے جب ہم مرزا غالب کے فن پر نظر ڈالتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ایک فن نگار کے اعتبار سے اس کی طاعری کے عین پہلو ہیں۔

مابد اللہ بیانی (منظفاتی)



منقولاً (ادبیاتی)  
اور حقیقہ۔

ان تینوں پہلوؤں کے مخصوص شعری تقاضوں کے تحت فن کار اپنے کو مختلف انداز میں بھی پیش کر سکتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی طاعری میں جہاں اس کی شخصیت پس پشت ہوتی ہے وہاں حقیقہ طاعری میں سامنے بھی آتی ہے۔ تاہم یہ حیثیت مجموعی یہ تینوں پہلو ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ جدا جدا نہیں ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ ہر پہلو اپنا ایک منفرد چہرہ سامنے بھی لاتا ہے۔ مرزا غالب کو جو شفتِ منطق سے تادمِ اظہر میں اظہر ہے۔

"سطائیں اہلِ پارس کے منطق کا مزہ بھی ابدی لایا ہوں۔"

(عمودِ بندی)

اور انصاف کو انھوں نے ہر آزمائشِ فن لگا رکھا تھا۔ اس میں انگمار زیادہ ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک درویش اور عارف بھی تھے۔ وہ کیا حلقِ سواؤں کا کچھ حاصل بیان ہوا۔ یہ اپنا اپنا ذوق ہے کہ مرزا کی طاعری کے ان تینوں پہلوؤں میں سے کون سا پہلو کسی کو پسند ہے اور کچھ تو یہ ہے کہ بلا طعن طبع سے ان میں سے کوئی بھی پہلو نہیں ہے۔ ایک ہی غزل میں تینوں پہلو موجود ہوتے ہیں۔

لیکن اگر ان کی مقبولیت کا عمومی تہیز کیا جائے تو غالباً یہی بات سامنے آئے گی کہ وہ اپنی حقیقہ طاعری کے لیے شمولِ طنز و مزاح زیادہ پسند کیے جاتے ہیں۔ مرزا غالب بڑے حق گو تھے۔ ہر چند کہ بیرونی عوام سے انھیں کد تھی۔ لیکن کبھی کبھی وہ ان کے ساتھ بھی ہوتے۔ وہ کلیاتِ نظم فارسی کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: "انصاف ہالانے طاعت یہ ہے کہ بالاخوانی اور خود ستائی میں لے  
شعر کے ذریعے کی ہے اس کا نصف حسن "ظاہر بازی" اور نصف حسن  
"تو نگر ستائی" سے خلق رکھتا ہے۔ میں اس آرزوی سے خوش ہوں کہ زیادہ  
تراشدار حلقِ بازوں کے طور طریقے (یہ ہنجر حلقِ ہلاں) پر کھے گئے ہیں اور  
اس عرصہ و آرز سے سیرا سوندہ دلخ داغ ہے جس کے تحت میں نے دنیا  
طلبوں کی طرح چند عورتی اہلِ جاہ کی ستائش میں سیاہ کیے ہیں۔"

لیکن یہ کیا بات ہوتی کہ ہم ان کی گرفتِ انھیں کے الفاظ سے گریں پھر یہ کہ ایسی باتیں وہ اپنے کو باقی میں بھی لے جا کر کرتے تھے۔ ان کی مابعد الطبیعیاتی اور عارفانہ طاعری ان کی حقیقہ طاعری سے گہم رہنے کی نہیں چنانچہ اسی دیباچے میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں:

خلاصہ "یہ تو حقیق، خدا کی مہربانی سے ہے کہ اس کی آرزو میں سیرا سوندہ

ہستانی سے آگئی تھارہا ہے اور یہ خود آشوب دوزخ میں جس کے ذوقِ بستی  
لظاہرِ سماعت کے لیے زہرہ آسمان سے زمین پر آرتی ہے۔ اسی کا  
وہیت کیا ہوا ہے۔

زنجِ کف جم می چکد لا منیرِ سہالم  
سیرانی لفقہم ز اثر فیضِ حکیم است

اُن کا یہ "خود آشوب دوزخ" اُن کی حقیقہ شاعری سے گم اہم نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ  
سب کے مذاق کی شے نہیں۔ اس لیے نہیں کہ یہ مشکل ہے بلکہ اس لیے کہ ہر کس و تا کس کو اس  
بات میں دلچسپی نہیں ہوتی کہ زندگی کی حقیقت کیا ہے، انسان کہاں سے آیا ہے اور کیا ہے۔ زیادہ  
تر کو زندگی کو پسند کرتے ہیں نہ کہ زندگی کے علم کو۔ وہ صرف ایسے نئے کے مشتاق ہوتے ہیں جو  
تصویری دیر کے لیے انہیں سبک اور شادیاں کر دے۔ لیکن ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہیے۔ لیکن اس  
مقصد کو اس سطح پر حاصل نہ کرنا چاہیے جہاں روحِ قویہ ذات اور روشنی سے محروم رہے۔

اس کے برعکس شعراءِ ادب کے کچھ شیدائی ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس شادمانی کو محل اور  
وہدائیں کی خوشی میں ڈھونڈتے ہیں اور دنیا کے سارے اعلیٰ ادب کا مطالعہ اس لیے کرتے ہیں تاکہ یہ  
دیکھ سکیں کہ انسانی فطرت کو کیوں کر بے نقاب کیا گیا ہے۔ اس کی روح کے کئی کئی پہلوؤں کو  
سامنے لایا گیا ہے۔ کئی مسائل حیات سے بحث کی گئی ہے اور کون سے بنیادی سوالات اُٹھائے  
گئے ہیں۔ فلوریٹر لاطینی فلسفی طاهر ککر ٹینیس کو اس لیے ناقابلِ برداشت بتاتا ہے کہ وہ کک اور شہ  
سے بہت کم کام لیتا ہے۔ ڈاکٹرِ تھریئر کو نے اور نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ مرزا غالب  
ککر ٹینیس کی طرح کے کوئی فلسفی طاهر نہ تھے۔ وہ کسی چیز کو ثابت کرنے کے وہ پہلے نہ تھے۔ اور نہ  
وہ کسی فلسفی کی تبلیغ چاہتے تھے۔ اُن کی فکری قوت کک کرنے اور سوالات کے اُٹھانے میں ہے۔ وہ  
حقیقت کو ہر پہلو سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ایک منکر طاهر ہیں نہ کوئی ظالم سازِ فلسفی۔  
انہوں نے اپنے لی کی نظریاتی عمارت ضرور تعمیر کی ہے۔ لیکن یہ لی کے حوالے کی شے ہے نہ کہ  
تبلیغ کی۔ وہ اس عمل میں اپنے محبوبِ حقیقہ کلاو جود اللطیف کو بھی معرضِ کک میں لائے ہیں۔ یہ  
فکری صلاحیت طاهر اور فلسفی میں مشترک ہوتی ہے۔ کیوں کہ شعرِ انسان کا سب سے پہلا اور سب  
سے اور باہل طریقہ ککر ہے۔

کو لیا نکھتا ہے،

"میں یہ سوچنے سے طاهر ہیں کہ کوئی طاهر بڑا کیوں کر ہو سکتا ہے جب  
کک کہ وہ ایک بڑا منکر نہ ہو۔"

اور یہ بات سب ہی جانتے ہیں کہ زبان میں بسا نیکی خیال سے آتی ہے۔ شاعر ہی زبان کو  
بسا دیتا ہے اور اس نسبت سے وہ زبان کا عالق ہے۔ اُس کا کام چند محاوروں سے کھیلنا نہیں بلکہ  
زبان کی تخلیق ہے۔ شاعر ان معنوں میں معاشرے میں نئی زندگی پیدا کرتا ہے اور اگر کوئی شاعر  
اس مرتبے کا نہیں ہے تو وہ قابلِ ہر نہیں۔ غالب کی عظمت اس کی شاعری کے اسی کردار میں  
ہے کہ اس سے نئی زندگی پیدا ہوتی ہے۔

ظلمتِ کفر میں، روشنی طبعِ نگر

چشمِ آبِ حیاتم نہ تپا یا ہو

غالب کی شاعری کا اعلیٰ کردار اُن کے اسی طرزِ فکر سے اُبھرتا ہے۔ اگر آپ غالب کے  
اس خود آشوب دمنز سے کو لہنی بسا نیکی فکر اور بے حس کے باعث نظر انداز کریں گے تو پھر وہ  
شاعر نہیں بلکہ صرف عام میں اردو کا ایک غزل خواں رہ جائے گا۔ یہ رویہ جو بعض حلقوں میں ملتا  
ہے ہماری اس دینی ہستی کی ناسمجھی کرتا ہے جو ہم میں خیال سے خوفزدہ ہونے کے باعث پیدا  
ہوتی ہے۔

اقبال کا یہ ایک بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں نے ہمارے دل سے خیال کا خوف راکھ کر دیا اور  
اُس کا بھی سرا اُنہیں کے سر ہے کہ غالب کو سب سے پہلے اُنہیں نے یہ حیثیت ایک عظیم منظر  
شاعر کے مشارف کرایا۔ اسے گوشتے کا مسر بتایا۔ وہ نہ اُس سے پہلے تو مولانا حالی نے اُنہیں ایک  
حیدر علی غریب ہی کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ آج ساری دنیا میں غالب کا جو چمکا ہے وہ سب اُس  
کی گہری عظمت ہی کے باعث ہے۔ لیکن غالب کی اس فکر کے کچھ تاریخی حدود بھی ہیں۔ تاہم وہ ان  
حدود سے اُس ولعت بلند ہو جاتا ہے جب وہ اپنی رائے کی تردید اپنے حواس سے کرتا ہے۔  
میرزا رفیع الدین دہلوی لکھتا ہے:

”ہماری رائے غلط ہو سکتی ہے لیکن ہمارے حواس جھوٹ نہیں ہوتے۔“

غالب اُس کے اس نظریہ سے متفق نظر آتے ہیں۔ انہوں نے ہادبا اپنے مصیوب عقاید کی اپنے  
حواس سے تردید کی ہے۔ شاعر اور مبلغ کا فرق یہیں پر واضح ہو جاتا ہے۔ مبلغ مزوہ رائے کی تبلیغ  
کرتا ہے۔ وہ اپنے حواس کے درجے سوچتا نہیں بلکہ تقلیدی فکر میں گرفتار رہتا ہے۔ ایک خوش گو  
شاعر بھی اپنی اسی تقلیدی فکر کی وجہ سے پست رہ رہ جاتا ہے۔ غالب کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں  
نے تقلیدی فکر پر ایک ضرب کاری لگائی۔ لیکن کی روایت کے وہ قائل ضرور ہیں (۲۳) کیوں کہ ان  
بغیر روایت کے جنم نہیں لیتا ہے۔ لیکن فکر کی دنیا میں تقلید کو روک دینے کے لئے اپنے کو  
نمایاں خود سے دو سروں سے الگ کر لیا ہے۔

ہم بعالم ز اہل عالم برکدار اختلاہ ام

چوں امام شجر بیرون از شد اختلاہ ام

لیکن یہ انفرادیت ان کی کسی بے منزل گنجی کسی خیرہ سری کا نتیجہ نہیں۔ انہوں نے ہزار  
 ڈیڑھ ہزار سال بلکہ دو ڈھائی ہزار سال کی تہذیب کو اپنے دامن میں سمیٹا ہے۔ اس کے حلقہ کو چھوڑ  
 ہے۔ کھرے اور کھولے کو پرکھا ہے۔ تب ہمیں کوئی نئی بات کہی ہے، غالب اپنے اس عمل سے  
 دور جدید کا بانی ہے۔ اس کا ایک عظیم ستون ہے۔ اسی کی بہت کلنی سے نئے خیالات نے جنم لیا  
 ہے اور اس کی اس بہت کلنی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ جو کائنات اور اس الپ سے لے کر خیالات کی  
 دنیا تک پھیلا ہوا ہے۔ وہ ہر جگہ بہت کلنی نظر آتا ہے۔

غالب کے بعد زندگی کے نئے تقاضوں کے زیر اثر خیال کی روش بدل گئی ہے۔  
 مابعد الطبیعیاتی سوالات سے معاشرتی سوالات کی طرف لوگوں کا ذہنی منتقل ہو گیا ہے۔ چلوٹی  
 جہاں سے نظیر جہاں کی طرف قوتِ ارادی باقی ہو گئی ہے۔ ہم اسی عصر سے گزر رہے ہیں اور کبھی  
 کبھی ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس عہد میں وہ پڑتا بھی ہے۔ لیکن جب کبھی زندگی کی معنویت اور  
 آدمی کی تعریف زیر بحث ہوگی تو غالب کا سامنے اُبھر کر آنا لازمی ہے۔ وہ بدلے پر اس دور اور  
 دُکھ کا ساتھی ہے جو ہمارے خیر میں ہے۔ کوئی بھی ایسی شے جو انسانیت سے تعلق رکھتی ہو، اس  
 کے حرمِ قلب سے باہر نہیں۔ وہ پوری انسانیت کا ظاہر ہے۔ ہر قوم و ملت کا اس پر حق ہے۔  
 کیوں کہ وہ ہر قوم و ملت سے جلتا ہے۔

غالب ترا بدہ مسلایں شرودہ اند

آرے دروغِ مصطفیٰ آہیںز گلتہ اند

خادم کہ برائیدار من شیخ و برہمن گشتہ جم

کز اختلافِ کفر وہی خود خاطر من گشتہ جم

لیکن وہ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتا ہے:

دیکھو غالب سے گر اہلِ کوئی

ہے ولی پوشیدہ اور کافر عکس

کفر کے معنی حق کو باطل سے ڈھانچنے کے ہیں اور جس نے باطل کو سوخت کر کے حق کو  
 ظاہر کر دیا ہو وہ بھلا کافر کیوں کر ہوا۔ عکاسِ عکس میں انہوں نے کس طبقہ کی رہایت طوطا رکھی  
 ہے۔

(۱) زخشری کی تفسیر قرآن مجید

(۲) دبستان العزائب کے مؤلف کا یہ نام براہوں نے تاریخ ادبیات مجم میں لکھا ہے۔ باثرالبر میں اس کا نام ذوالفقار اردوستانی اور سوہد شخص لکھا ہے۔ جلد دوم باب سین صفحہ ۳۹۲

(۳) ڈاکٹر مسین نے مزوینا میں اس سے استفادہ کئی جگہوں میں کیا ہے

(۴) Early Religious Poetry of Persia ص ۱۷۱، کیسبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۱۱ء

(۵) محمود سحر اردو طالب۔ مجلس ترقی ادب لاہور

(۶) تاریخ ادبیات ایرانی۔ معتمد براہوں۔ جلد اول

(۷) اُس نے لوستا کا ترجمہ انگریزی میں کیا ہے

(۸) تاریخ ادبیات ایرانی۔ معتمد براہوں۔ جلد اول صفحہ ۱۶۱

(۹) زرتشت کے اس فلسفہ وحدت الوجود نے جو نورو ظلمت یا خیر و شر کی جدلیات پر مبنی ہے، اسلام سے پہلے کے بیشتر مسیحی اور صیہونی عرفائی تحریکات کو بھی متاثر کیا ہے پہلے اہل مغرب اس موضوع پر خاموش تھے لیکن اب جب کہ حقائق سامنے آگئے وہ اقرار کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

۱۹۳۵ء میں ناگ حمادی (مصر) سے جو تقریری دستیاب ہوئی ہیں ان میں ایک کتاب البلمات زرتشت کے نام کی بھی ہے۔ چنانچہ اب محققین اسے تسلیم کرتے ہیں کہ صیہونی عرفانیت زرتشت کے فلسفے سے متاثر تھی۔ اسی طرح گروہار کے قریب فار قمران سے جو تقریری دستیاب ہوئی ہیں ان میں بھی زرتشتی فلسفے کا اثر ملتا ہے۔

(Mysticism in World Religion by Sidney Spenser)

(۱۰) ملافت نہیں

(۱۱) Thus spoke Zarathushtra Translated by Hollingdale

(۱۲) ابورعایان بیرونی "آئین الہا قیہ میں سُند کے جوسیدوں کی عید کے منس میں جشی آشنا خندہ کا بھی نام لوتا ہے۔ "مزوینا" ڈاکٹر مسین

طالب نے طائی کے نام ایک خط میں پارسیوں کا ایک ہتوار "کرہ بر نشیں" بتایا ہے اور

اُسے جہلی کے سماجی قرار دیا ہے۔ کرس کے معنی، لافز گھوڑے کے ہیں۔ (مزید پڑھا)

Natural History (۱۳)

(۱۳)

ہم موصوفہ بود افرو و عالم مقبول  
عالم ایں زمزمہ آواز خوابہ خاموش

Bishop L.C.Cestertelli (۱۵)

The Philosophy of Mazda Yasnian Religion under the Sassaniosé. Translated from French by F.J.Dastur Jamasp ASA.

Bombay 1889 صفحہ ۱۰۰۔

(۱۶) ایک قطعہ لگا ہوا ہے کہ زندانی نے اہر مزد اور اہرمی کو خلق کیا ہے۔

(۱۷) تورات کے بارے میں جب کپوشترٹی کا خیال ہے کہ یہ تو حش Twakhsh سے ہے جو یونانی میں (Tux Tuxy) متحر کے مفہوم کا حامل ہے۔

(۱۸) توحہ۔ سنگ یا چوب آتش زان اسٹین گاس۔ صراح۔ توحہ۔ سنگ یا چوب آتش زان  
(۱۹) میں نے آج تک اپنے والد مرحوم کے ترکے کو بیچ بیچ کر زندگی بسر کی ہے۔ اس کے علاوہ میرے نانا خواجہ غلام حسین نے بھی کچھ جائیداد چھوڑی تھی۔ وہ اگر سے کے چھٹی کے عہد میں سے اور نواب نعمت خاں کے دربار کے مشہور امرا میں سے تھے۔ آخر میں ضرورت سے مجبور ہو کر آگرہ چھوڑا اور دہلی کی سکونت اختیار کی، جو میرے بزرگوں کا اصلی وطن تھا۔ یہاں میں نے گز بسر کے لیے والد اور نانا کی مشرکہ جائیداد بیچ ڈالی۔ اس کے باوجود آج مجھ پر شش ہزار روپیہ قرض ہے۔

(۱۸۴۸ اپریل ۱۸۴۸ء)

(عالم کی سرکاری درخواست کے انگریزی ترجمہ سے اردو ترجمہ ملک رام۔ آج کل ۱۹۶۳ء۔)

بہار پیشہ جوائے کہ عایش نامند  
گفتوں نہیں کہ یہ خوبی چکد نہ ہر نقش

(۲۰) چوں کہ بت سے حضرات غلط "سود" کے معنی سے واقف نہیں ہیں، اس لیے وہ اس لفظ کو "سود" سمجھ کر غالب کا یہ شعر بھی غلط پڑھتے ہیں:

یا صبح دم جو دیکھے آکر تو دم میں  
نے وہ سُرد و سُود نہ جوش و خروش ہے

(۲۱)

کادبا مطرچہ زہرہ نہاوی دارم  
 گر لبم تلم بہ پنہار سرا پد چہ لب  
 آمد و اذیہ غرور بوسہ بہ حلو تم نہ دلو  
 رفت و در انجمن ز طیر مژدہ لوا گری گرفت

(۲۲) شتوی چرخ دور

۱۰۰

(۲۳)

ہر زہ شتاب بے جاوہ شناساں نمودار  
 اسے کہ در راہ سخی چوں تو ہزار آمد و رفت

## غالب، ایک آفاقی شاعر

ہر بڑے اور اور بھل شاعر کو زندگی کو دیکھنے، پرکھنے اور اپنے تجربات میں معنویت پیدا کرنے کے لیے ایک عالمی نقطہ نگاہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یہ عالمی نقطہ نگاہ ایک شخص آئیڈیالوجی کی صورت میں اختیار کر لیتا ہے، جس سے وہ اپنے حمد کی آئیڈیالوجی کو پرکھتا ہے۔ شاعر وہ طرح کے ہوتے ہیں، ایک گروہ ان شعرا کا ہے جو اپنے جذبات کا اظہار اپنے پیش رو شعرا کی تاویلات حیات کی مطابقت میں کرتے ہیں۔ وہ اپنے جذبات کے ذریعے بذاتِ خود زندگی یا عالم کی کوئی تلوئی نہیں کرتے ہیں۔ وہ سرا گروہ جو بہت ہی قلیل ہے، ان شعرا کا ہے جو اپنے پیش روؤں کی فکر کی تنقید کرتے ہوئے، اپنے تجربات کے ذریعے، زندگی اور عالم کی تلوئی بذاتِ خود کرتے ہیں۔ ایسے ہی شعرا ایک عالمی نقطہ نگاہ اختیار کرتے ہیں۔ صحیح معنوں میں ایسے ہی شعرا اپنا ایک نیا اسلوب بھی پیدا کرتے ہیں۔ غالب کی الغرلویت ضربِ المثل ہے۔

ہم بہالم زانگی برنگار اخطارہ ام

چوں ایام سحر بیروں از شاد اخطارہ ام

چنانچہ یہ ان کی اسی الغرلویت اور غریب خیالی یا لہج کی دہائی ہے کہ انھوں نے یہ رفاقتِ خرد و دانش ایک نئی آئیڈیالوجی اپنے تجربات کی چٹائی اور پاکیزگی کو پرکھنے کے لیے وضع کی۔

بیگن لکھتا ہے کہ ہر بڑا اور اور بھل شاعر ایک نیا تصورِ حیات اور بے کراچی زبان، مکالم (Infinity of time - space) کا ایک نیا تصور پیش کرتا ہے اور اگر اس پر غور کریں گے اس خیال کا اعتراف کیا جائے کہ شاعر کی عظمت اس میں نہیں ہے کہ اس نے کتنے بہت سے مسائل حیات حل کیے ہیں بلکہ اس بات میں ہے کہ اس نے کراچی کے پس منظر میں اس نے کتنے بہت سے سوالات اٹھائے ہیں اور کتنے مسئلہ عقاید پر کلک و شیعہ کی نظر ڈالی ہے۔ تو میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گا کہ مرزا غالب کا شمار بھی انھیں بڑے شعرا کی صف میں کرنا چاہیے۔ کیوں کہ انھوں نے جہاں ایک طرف بے کراچی کا ایک نیا تصور پیش کیا ہے، وہاں زندگی کے ہارے میں اتنے



بہت سے سوالات اٹھاتے ہیں کہ ان کی مدد سے ان کے ایک نئے تصورِ حیات کی بھی تشکیل کی جاسکتی ہے۔

غالب کی اس آئیڈیالوجی کو جو ایک نئے تصورِ حیات کی غماز ہے، ان کے اشعار ہی کی مدد سے رتب کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس میں خطرہ یہ ہے کہ کہیں میری اس کوشش میں جو فکر غالب کے بعض اہم آفاقی عناصر کو تلاش کرنے کی ہے، ان کی شاعری کا گداز کچھ اس طرح چھپ نہ جائے، جس طرح فائوس خیال کی نیرنگی میں زبانِ صبح کی جاں سوزی چھپ جاتی ہے۔ پھر یہ کہ شاعر کے لور تخلیق کو اس کے موصات کے فائوس سے جدا کر کے نہیں دیکھا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ وہ تاویلی حقیقت اپنے موصات ہی کے آئینے میں کرتا ہے۔ لیکن جس طرح پردہ ساز کے مجھے معنی کی نوع کو بھی صوس کیا جاسکتا ہے اور پردہ طیب کی ٹھری سے کچھ طیب کی بھی خبر لائی جاسکتی ہے، اسی طرح ان کے فائوس موصات اور ان کی گداز چھٹی دل سے کچھ ان کے خیال کی تریبہ کول کا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ جو عمارت انھوں نے اپنے تخیل کی ٹھری کی ہے، اس کی نوعیت اور تاریخِ عالم کے لیے اس کی اہمیت کیا ہے، کیوں کہ اس کے جانے بغیر کام غالب کی ہمدردیست کو مستحق بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

میں نے شروع میں غالب کی انفرادیت اور اورجینلٹی (Originality) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ بات بھی تھی کہ غالب ان مسودے سے چند شعرا میں سے ہیں، جن کا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے اپنے تجربات اور جذبات کی سچائی کو پرکھنے کے لیے کسی اعلیٰ تاجی ہوئی آئیڈیالوجی پر سرو سامان کیا ہے، بلکہ اپنے ایمان یا اپنی آئیڈیالوجی کی تعمیر خود کی ہے۔ انفرادیت ہو تو ایسی، اور آزادی دہی ہو تو ایسی:

کہو ام ایماں خود را دست مزو خورشیدی  
ی تراشم ہیکر لا سنگ و عبادت ی گنم  
سنگ و حیت از مسو و عبادت ی آرام بہ شعر  
خانہ در کوئے ترما یاں عبادت ی گنم  
غالب کے اس موصات خیال میں نہ کوئی صلب ہے اور نہ سورت، نہ کوئی صلیب ہے اور نہ کوئی ہیکل۔ اس میں صرف ایک ہنر صلب ہے، جس کے ایک طرف جلی حروں میں یہ شعر لکھا ہوا ہے:

ہم سوخہ ہیں، ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم  
نہیں جب ریش گنیں، اجاڑے ایماں ہو گنیں

ان کی اس توحید و وحدی میں نہ تو تحریق رنگ و نسل اور کیش و نعت ہے، اور نہ تحریق دین و دنیا، حدوث و دھرم اور ذات و صفات ہے۔ اس توحیدِ حاصل کا خواب غالب سے پہلے بھی کئی منکروں اور خاہروں نے دیکھا تھا۔ اس میں ان کو کوئی اولیت حاصل نہیں، لیکن جس تاریخی پس منظر میں انھوں نے اس خیال کو ابھارا، اور اس کی جراثیمیں تفسیر پیش کی، اس سے ان کی قوتِ طرب انگیزی اور رنگ فشانی میں چار ہاتھ لگ گئے ہیں۔ اس کو بہت سے لوگوں نے تسلیم کیا ہے کہ غالب کی شاعری بذاتِ خود ایک اہم تاریخی واقعہ ہے۔ اس کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ ان کے صیغہ فن کے گرد زیادہ سے زیادہ لوگ جمع ہوتے جا رہے ہیں اور جو فرش کاویانی انھوں نے "سے داوِ اہل دیں" کے خلاف بلند کیا تھا، وہ روز بروز قوت حاصل کرنا چاہا ہے۔

ہا دیریاں ز گنگوہے سے داوِ اہل دیں

مہرے ز خورشیدی بہ دلو کافر انگنم

لیکن تاہم جبکہ اس عظیم کی شوس تاریخی حقیقت کو اٹھا کر نہ کی جائے اور یہ بات ماننے نہ آئے کہ ان کی شاعری کس طرح ان کی ہم عصر تاریخ سے مربوط تھی۔ ان کی آواز کی انقلابیت نہ صرف ہمارے لیے بلکہ عالمی تاریخ کے لیے بھی بامعنی نہیں ہو سکتی ہے۔

میں اسپرنگ کے اس خیال سے متفق نہیں ہوں کہ شاعری بلا شرکتِ غیر سے مستقل ہے۔ طوطہ کی "ایک خصوصِ خاصیت کی روح ہوتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یونانی شہرِ ادبِ عالمی تہذیب کو متاثر نہ کرتا، اور نہ جدیدِ یورپ کا ادب اس بڑے پیرائے پر ہمیں متاثر کرتا۔ ثقافت یا کلچر میں ایک عنصرِ حسیبیت کا ضرور ہونا ہے۔ جس میں ایک ثقافت عقل سے اور اجنبیت دوسرے کلچر سے ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر معاشرے کا کلچر عالمی تہذیب کے بنیادی دھارے کو تقویت پہناتا ہے اور اس سے قوت حاصل کرتا ہے۔ یہ عمل تاریخ کے ہر دور میں ملتا ہے اور دورِ حاضر میں تو دسل و دساکں کے ذرائع کے ترقی پائے، ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے اور دولہاری کے بڑھتے ہوئے میلان کے تحت اس ثقافتی لین دین کا عمل اس قدر تیز ہو گیا ہے کہ وہ وقت دور نہیں جب سیاسی حقے اور استحصال کے حاتمے کے بعد انسان اپنی اس منزل کو بھی جانے گا، جس کا خواب ہمارے شعرا دیکھتے رہے ہیں:

دلم در کعبہ از تنگی گرفت، آلودہ خواہم

کہ ہاں وسعتِ بُت خانہ ہائے ہندوچیں گوید

اور اسی غالب کا یہ شعر بھی مناجات میں ملتا ہے:

## ریت بندگی، مردم آزلو کی جمانے بہ یک طائر آباد کی

ہر حال بات قرہاں اس مخصوص تاریخی صورت حال کی ہورہی تھی جس نے غالب کو اپنے وجود کی بنیاد ڈھونڈنے اور حقائق کی نئی تاویل اور تفسیر پر مجبور کیا۔ انسانی وجود کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے کو مستحضر بنانے کے لیے "کلی" سے ایک رابطہ پیدا کرتا ہے۔ یہ رابطہ حقیقت میں اس رشتے سے مستحضر ہوتا ہے، جو انسان کا طرقت خارجیہ سے ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح وہ اسے حصولِ مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا یہ کہ جس طرح وہ اس سے اپنا رزق حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ کھانسی بخاری کے عہد میں جو رشتہ انسان کا طرقت خارجیہ سے تھا، وہ بھی پختی یا پختی کے دور میں، جو قرہاں وسطی کا دور تھا، نہ رہا اور دورِ حاضر میں، جو دُعا کی اور برقی قوتوں کے استعمال کا زمانہ ہے، وہ رشتہ سابق کے رشتوں سے بہت ہی مختلف ہے۔ جہاں تک کہ غالب کا تعلق ہے، ان کی پیدائش کے وقت تک کیا پاک و ہند اور گیارہ سو سے ایشیائی ممالک، یہ پورا براعظم ہی پختی کے عہد میں تھا، جب کہ یورپ دُعا کی قوت کے استعمال کے دور میں داخل ہو چکا تھا۔

یہ ایشیائی معاشرہ کہیں اس قدر پس ماندہ رہ گیا۔ اس کے اسباب اس کے سماجی اور اقتصادی ڈھانچے میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن مغرب سے اس کے متفرق ہونے کے اسباب ہیں، جہاں اس کے مخصوص سماجی و اقتصادی ڈھانچے کو دخل تھا، وہاں اس کو بھی دخل تھا کہ ہمارا معاشرہ نہ صرف ذاتِ بات اور بخاری بلکہ نسل و رنگ، قبا ئلی امتیازات اور بے شمار کیش و فتن کے متحلام اور حالت امتیازات کا بھی ستا ہوا تھا۔ ہمارا یہ معاشرہ اس حد تک ایک بند معاشرہ تھا کہ اگر نسل کی آمد سے پہلے کوئی بھی طولانی حواوت اس کی بنیاد کو متزلزل نہ کر پاتا تھا۔ سلفتنیں یہ صحتیں لیکن وہ کوئی سماجی انقلاب پیدا نہ کر پائیں۔ معمولی تغیرات اور انتہائی تغیر میں بڑا فرق ہے۔ گنگو اٹھتی تغیر کی ہے نہ کہ معمولی تغیرات کی۔ ہر حال اس بند سماجی و فنی حقیقت کے پیش نظر غالب سے پہلے اس کی ضرورت بھی پیش نہ آئی کہ ہمارے وجود کا جو رشتہ "کلی" سے صدیوں سے قائم تھا، اس کو سر مٹی تک میں لیا جاتا، یا وجود کی بنیاد کو اور سر نو عاقل کیا جاتا۔

بہت ہی اپنی حباب کی سی ہے

یہ نائنس سراب کی سی ہے

یہ شعر ہمارے سادے شعراؤں ہرائے آئے ہیں۔ غالب اس کے دور سے مستثنیٰ نہ تھے لیکن انیسویں صدی کے اواخر میں جو غالب کے سن شعور کا زمانہ تھا، جب مغرب کی برقی سرانگیزی ہمارے غریبی جوش پر گری اور ہم نے یہ محسوس کیا کہ جس گہرے نیم شبی پر ہم کبھی کیے ہوئے تھے،

وہ شہر کو ہمالے گیا، تو کچھ کچھ بیماری چشم نظارہ دہرائی اور ہم یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ جس عالم کو ہم خواب و خیال کی دنیا اور حیرت انگیز حقیقی تصور کرتے تھے، وہ تو محبوب کی ”سنگینی زلفت عنبریں“ سے بھی زیادہ حسین اور حقیقی ہے، اس عالم میں گمبیس کی روشنی سے رات، دن کی مانند روشنی ہے۔ کشتیاں سطحِ آب پر بادیاں اور پتھر کے بغیر دفعتی قوت سے کچھ اس طرح دوڑتی ہیں کہ صبح و گرداب کی قوت انہیں زنجیر کرنے سے عاجز ہے۔ حرف، ہل و ہڈ کے بغیر بجلی کی قوت سے پرواز کرتے ہیں اور نئے نئے نوکِ سوزن سے مضراب و ساز کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جب یہ چیزیں مقابلہ سے میں آتیں، ہزار اُردانا اعتبار و جُود جاتا رہا اور ہم اس سرا سبکی اور وحشت سے دوچار ہونے کہ شاید ہمارے ستارہ و جہو کی کبھی اس کے حلقہ خورشید جہاں تاب سے منقطع ہو گئی ہے اور جس کشتی حیات میں ہم سُر کر رہے تھے، اس کا گنگر اور ستارہ و بادیاں، سب کچھ ہماری بے خودی کی نذر ہو چکا ہے:

اے بَدِ قَوِ خورشیدِ جہاں تابِ لوحِ بھی  
ماتے کی طرح ہم پہ عجب وقت پڑا ہے

دُخنی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا  
لے ہانکنے کی گول، نہ لگات کی تاب ہے

حالب نے اسی عالم و وحشت زدگی اور عالمِ نوسیدی میں استخوان و جہو کی اس ولوی ہڈکار میں ہر دم رکھا، جس میں صدیوں سے کوئی رہ نورد و لہر ہی نہیں ہوا تھا۔

کانشوں کی زہاں سُوکھ گئی پیاس سے یارب  
اک آبد پا ولوی ہڈکار میں گوے

چنانچہ انھوں نے اس ولوی خیال کی سیر اس مستانہ روی سے کی کہ وہ اپنے ہر دم کی مدائے پارگشت سے بھی آگے رہے اور یہ ان کی اس تیز روی کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اتنے بہت سے سوالات و جہوِ انسانی، عالم کے وجود و لہر و جہوِ محض کے بارے میں اٹھائے ہیں۔

حالب سے پچھلے ہمارے یہاں کب کسی نے یہ استفسار کیا ہے  
جب کہ تیر ہی نہیں کوئی سوچو  
پھر یہ ہنگامہ اسے اٹھا کیا ہے

سبز و گل کہاں سے آئے ہیں

اے کیا چیز ہے، ہوا کیا ہے

اور غالب سے پہلے کب کسی نے اس بے ادب کے خلاف ایک فریادی کا یہ لباس زیب تن کیا ہے کہ  
فحش حیات کسی قدر مستند اور چند روز ہے!

فحش فریادی ہے کسی کی شوخیِ قمر کا

کاغذی ہے پیری ہر بیگرِ قصور کا

جس کا مضمون غالب کے الفاظ میں یہ ہے: جب کہ ہستی مثلی تصاویر اعتبار مضیٰ ہیں،  
موجبِ سنج و ظل و آرزو، اس ہستی کے کیا معنی ہیں۔ ہم کسی کی شوخیِ قمر کا غرضِ عشق کیوں بنتے  
ہیں؟ بھول گئے، ان کا تو کھیل، خاک میں ہم کو گھولایا۔ اور ہر اسی ہستیِ مطلق سے یہ کھوہ:

ہیں آج کیوں ڈھیل کہ گل تک نہ تھی پسند

گستاخیِ فرشتہ ہماری جواب میں!

یہ سوچنے کی بات ہے کہ اتنے بہت سے سوالات غالب کے ذہن میں کیوں کر پیدا ہوئے؟  
کیا اس لیے کہ وہ سوالیہ ٹوٹ میں پیدا ہوئے تھے؟ ان کا ذہن طبیب ایک سوالیہ لٹائن تھا؟ یا اس لیے کہ  
ان سوالات کو غالب کے زمانے کی اس مخصوص تاریخی وجودی صورتِ حال نے جنم دیا ہے جس کی  
طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ انسانی وجود ایک تاریخی وجود ہے، اس کے وجود کی ممکنہ قوتیں، تاریخ اور  
صرف تاریخ کے دامن میں مروجی اور حقیقی روپ اختیار کرتی ہیں۔ چنانچہ انسانی وجود کا رشتہ تاریخ  
اور وقت سے ہمیشہ سے ہے۔ اسے ہیڈ گر ایسا استاد ابوالطیحات بھی تسلیم کرتا ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ اس شعور و آگاہی سے غالب کے سامعہ شعرا کیوں کر بے بہرہ تھے، تو یہ  
ابنی اپنی وہ دوری اور شعور کی بات ہے اور اگر اس میں کوئی رمز ہے تو وہ یہ ہے کہ شائد جینیٹکس یا  
تایف کو پیدا کرنے میں بڑے غل سے کام لیتا ہے:

قمر ہا چرخِ بگودہ کہ بگرِ سوختہ

جہاں میں از دورہ آؤد لفظاں بر خیزد

جینیٹکس وہی ہوتا ہے جسے زیادہ سے زیادہ تاریخی شعور ہوتا ہے۔ وہ اپنے عہد کی ہستی سے اس  
لیے ابھرتا ہے تاکہ وہ اسے بلند کر سکے۔ وہ پورے ماضی کو حالی میں سمیٹتا ہوا، مستقبل میں گام ڈالتا  
ہے، اس کو فحش میں وہ اپنے عہد سے آگے دیکھتا ہے۔ ایک شخص نا آئندہ کا جنم و چراغ ہی جانتا  
ہے۔ لیکن کوئی بھی جینیٹکس ایسا نہیں گزرا ہے جس نے اپنے کو دیرا اپنی جاں لٹائی سے نہ بنایا

ہو۔ ہر وہ شخص جو ناکس رہنا نہیں چاہتا اس کی زندگی میں ایک وقت ایسا آتا ہے، جب کہ وہ اپنے کو دریافت کر لے اپنے جوہر الہائی کو پالنے کا فیصلہ کرتا ہے تاکہ وہ اسے پایہ تکمیل تک پہنچائے۔ یہ گھر اپنے جوہر ذاتی کو پالنے کا غالب کی زندگی میں بھی آیا۔ غالب جو دل دادہ ہوا و ہوس تھا، میں ترغیبات جنسی اور ہوس رانیوں کی جلتی رات میں وہ اپنے اس جوہر ذاتی کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہ فیصلہ ان کی شہوانی "ہمارے وجود" میں موجود ہے۔

ہم جیوتی جلوہ زنی رنگیں ہمیں ہا

ہستِ خویش شو از محو شدن ہا

جنونت گر ہ نفسی خود تمام ہست

ز کاشی تابہ کاشاں نیم گام ہست

جو بونے گل ز پیراہن بدوں آئے

ہ آزادوی زنجیر تن بدوں آئے

لیکن قبل اس کے کہ وہ اپنے اس جوہر ذاتی یا فنی شعر کو پایہ تکمیل تک پہنچاتا،

مانعہ دیم بدیں مرتبہ راضی غالب

شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد قلوبا

اسے اپنے وجود کو مستحضر ٹھہرانے کی بھی ضرورت تھی۔ کیوں کہ شاعری تمام تر حواس کی

شعنے ہے۔ درکات حواس کو اعتبار بخشنے کی بھی ضرورت تھی۔ اس "ہے نہیں ہے" میں کسی ایک کو منتخب کرنے کی بھی ضرورت تھی۔

ہاں کھانید مت فریب ہستی

ہر چند کہیں کہ "ہے نہیں ہے"

غالب کو جو فلسفہ وجود قرون وسطیٰ سے ملتا تھا، اس پر بھی ایک مستند چھاپ لگی ہوئی تھی کہ

ہستی حادث اور عارضی ہے۔ یہ نہ ہمیشہ سے ہے اور نہ ہمیشہ رہے گی۔ زندگی ظہیر حقیقی ہے اور یہی

تصور وقت کا بھی تھا۔ کیوں کہ ہستی اور وقت کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ وقت کو

بھی حادث اور عارضی تصور کر کے اس کی ایک اجڑا اور ایک انتہا کا تصور کیا جاتا اور اسے بھی

غیر حقیقی بتایا جاتا۔ اس کے برعکس صرف واجب الوجود کو حقیقی تصور کیا جاتا، جو اس سطر کے الفاظ میں: "غیر متحرک محرک اور غیر مسبب مسبب اول" ہے اور اس واجب الوجود کو زنان و مکانات اور دونوں صفت سے مراد تصور کیا جاتا۔ اس فلسفہ وجود کی رو سے جہاں موجودات عالم اور ہستی مطلق کی تقسیم عدم تھی، وہاں وہیں اور دنیا یا دوسری دنیا کی تقسیم بھی لگتی تھی۔ "دنیا کرشننی اور گزاشنی" ہے اور موت کے بعد کی دوسری دنیا لفظاں یا جاہواں ہے۔ وہاں کوئی گردش روز و شب، عروج و زوال، کسر و اضافہ، موت اور زندگی، تعمیر یا تہذیب نہیں ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ اعتقادی تعلیم تھی کہ دل حقیقی سے لگانا چاہیے نہ کہ دنیا سے، جو عارضی اور فانی ہے عقائد کی حد تک لو یہ ساری باتیں درست تصور کی جائیں، لیکن جب فلسفے کے میدان میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ جو وقتی اور عارضی ہے، وہ دائم اور قائم غیر متحرک مسبب اول سے کیوں کر صادر ہوا؟ اور اس مسبب اول کا رشتہ اس کے معلول کے ساتھ کیا ہے؟ اور ہر جب یہ سوال بھی مانتے آیا کہ ذات مطلق کے علم مطلق میں صرف عموم کا علم ہے یا خصوص کا بھی؟ تو ان مسائل کے ٹھکانے اور سمجھانے میں بڑی ٹوہنجائیوں سے کام لیا گیا۔

پچھٹی صدی ہجری میں عین القضاۃ ہمدانی نے، جن کا ذکر خیر غالب کی کتاب "مہر نیم روز" کے دیا ہے میں موجود ہے، ایک رسالہ "غارت الکائن فی درایت الکائن" واجب الوجود کے زنان و مکانات کی حقیقت سے مطلق تصنیف کیا (۱)۔ اس رسالے میں انھوں نے خدا کے زنان و مکانات کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ ان کے خیال کے مطابق خدا کا زنان ہر حادثہ زنان پر، اور خدا کا مکانات ہر نقطہ مکانات پر محیط ہے۔ خدا کے وقت کا کوئی بھی لمحہ ایسا نہیں ہے جو ابھی شروع نہ ہوا ہو اور نہ اس کا کوئی لمحہ ایسا ہے جو گزر گیا ہو۔ سب حادثات اس کے آگے واحد میں حاضر ہیں۔ اسی طرح ہر شے جو موجود فی الکائن ہے۔ اس کے مکانات واحد میں موجود ہے۔ کیوں کہ اُس کے مکانات میں نہ تو شش جہات ہیں اور نہ تحریت و دوری، کہ یہاں اور وہاں کا تصور ہو۔ اس طرح ہمدانی نے خدا کے علم مطلق کو محیط عموم اور خصوص، دونوں کے علوم پر دکھایا ہے۔ اس درباری زنان و مکانات کو تسلیم کرنے کے بعد ہستی لڑنے نے زنان و مکانات غیر مستقیم بوجھائی ہے۔

غالب نے کلم و بیش ہی بائیں "مہر نیم روز" کے دیا ہے میں اور سید علی خشکیں کے نام اپنے قاری خطوط میں ہستی مطلق کی وحدت اور اس کے زنان و مکانات کے بارے میں لکھی ہیں۔ وہ خشکیں کو لکھتے ہیں،

"وی و امروز و فردا در ہستی مطلق شامل۔ از ازل تا ابد یہاں یک آں واحد

است، و از تحت اثری تالوچ عرش بہ آں مکانات واحد است۔"

(۱) نئی تصنیفات کے مد نظر اس رسالے کا مصنف کسی اور کو بتایا جاتا ہے۔

غالب کے اسی خط میں یہ جملہ بھی ہے۔

”و انهم کہ وجود یکے است و ہرگز انقسام نہ پذیرند۔ ہر آئینہ اگر دیکھنے و  
دُنیا نے تراشیدہ ہاشم، گر خیارِ فکر کہ فی الواقع افرادِ فکر است، خود  
ہاشم۔ ہر داستان نہرِ لعل، دلی نیز ہم چوں دُنیا نقشِ موجود است۔ ہر ہم  
دل نہ توانی بست۔“

انہی خیالات کو انہوں نے ہر دے تفصیل کے ساتھ ہر نیم روز کے دہاچے میں بھی پیش کیا ہے،  
وہ لکھتے ہیں،

”مردم از دانیان ہند و دانش اندوزانی خطا و فراموشانی یونان برداشتند کہ  
آکر خیش را از ہر دو سو کرانہ پدید نیست از نا آکھڑ روز تا انجام جاوید پیوند  
ہمیں نمائش و ہم بدیں گو نہ آراکش در کار است، نیوہ است کہ نیوہ  
است، خواہد بود کہ خواہد بود۔“

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ اس خیال سے متفق نہ صرف طیرِ مذہب کے لوگ ہیں بلکہ ہمارے  
مذہب کے لوگ بھی۔ چنانچہ عارفِ روی لکھتے ہیں،

پش کے دانہ کہ ایں باغ از کے است

در بہاراں ناز و مرغش در دے است

اس کے بعد وہ حضرت مقلی اور امام جعفر صادق کے اقوال کو نقل کرتے ہوئے یہ بتاتے  
ہیں، کہ جس عالم میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں اور جس آدم کی نسل سے ہم ہیں، اس عالم اور اس  
آدم سے چلتے چڑھتا آدم گزرے ہیں اور یہ سلسلہ لگتا ہی ہے، کیوں کہ زمانے کی نہ قرا بجا ہے اور  
نہ انتہا۔

اس سوال کے جواب میں کہ ہستی مطلق جو غالب کے الفاظ میں: ”حب ذات کے عجز سے  
پہم از خویش بر خویش جلوہ گستر ہے۔“ اس ہستی سے اس عالم اور آدم کا کیا رشتہ ہے، جو ایک فنا  
نہیں ہوتا کہ دو سرا پیدا ہوتا ہے۔ غالب کا ارشاد یہ ہے کہ کسی بھی موجود کا وجود خدا سے خارج میں  
نہیں ہے، وہ لکھتے ہیں،

”ہماں ذاتِ اقدس و مقدس کی صفات عینی کوست و عالم از دے چوں پر تو

از مہرِ بُدا نیست در ہر عالم از اعیانِ ثابت تا صورِ معنویہ از خویش بر خویش  
جلوہ گستر است۔“

غالب کا یہ قصیدہ وحدت الوجود ”لا توجہ فی الوجود الا لہ۔“ لائنوں میں ”لا توجہ فی الوجود الا لہ۔“ بہت سے اعلیٰ



مضمرات کا حامل ہے، جس کی طرف میں آپ کو متوجہ کرنا چاہوں گا۔  
وعدت الوہوبیہ کے اسی تصور سے جو تصورِ نالِ اُہمیتا ہے، وہ یہ سم تفلین کا ہے:

آرائشی جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیش نظر ہے آئندہ دائم نقاب میں

غالب اس تفلینِ یہم کا عمل ایک دائرے میں دیکھتے ہیں:

ہرچہ پیشی بہ جہاں، مطلقہ زنجیر سے بہت

بیچک جا نیست کہ لہی دائرہِ باہم نہ دند

اس سے یہ گمان گزرتا ہے کہ شاید وہ بھی نیچے کی طرح ابدی ٹکڑے کے حامل ہوں لیکن جب  
ہمدی نگاہ ان کے اس شریر پڑتی ہے:

وہ ہر مژدہ برہم نزل ایلی خلق جدید است

نظارہ سجاد کہ ہمان است و ہماں نیست

تو وہ گمانی جانا دیتا ہے۔ غالب کا یہ تصور ارتقا یا تحریک، بیگل کے تصورِ بے کراچی سے قریب تر  
ہے، جہاں حرکت دائرے کی صورت میں ہے، نہ کہ سید سے کھینچے ہوئے خط کی صورت میں۔  
لیکن اس کے یہاں ہر دائرہ، ماضی و دائرے پر اصطلاح کرتا ہے اور کبھی دہرا تا نہیں ہے۔ بیگل ایک  
وعدت الوہوبیہ کی سبکی لکھتی تھا۔ اس کے بہت سے خیالات کی بازگشت ہمیں غالب کے یہاں ملتی  
ہے۔ وہ لکھتا ہے:

”جو ترقی ہمیں تاریخ میں دکھائی دیتی ہے، وہ ہر لے میں فی الحقیقت کھنڈ

طور سے موجود ہوتی ہے۔“

یہ خیال دوسرا یہی ہے جیسا کہ غالب نے لکھا ہے:

”ہرچہ نبودہ است نبودہ است، و ہرچہ نخواہد بود نخواہد بود۔“

اس صورت میں غالب کے اس شعر کی تفسیر:

آرائشی جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیش نظر ہے آئندہ دائم نقاب میں

بیگل کے تصور ارتقا کی روشنی میں کہنی چاہیے، نہ کہ ڈھروں یا برگس کے نظریہ ارتقا کی  
روشنی میں۔ ذاتِ مطلقہ، آرائشی جمال، عجبِ ذات کے تصور سے کہنی ہے نہ کہ ارتقاء سے نقص۔  
لیکن جہاں کہ انسانی اور اک کے نقطہ نظر سے اس میں حرکت یا صفات کے تصور و عدم کا ایک لگتناہی

سلسلہ موجود ہے، اس لیے یہ قصود منگونی نظریہ حیات کے برعکس بھی ہے۔ غالب ”دوستوں“ میں لکھتے ہیں کہ کسی صفت کا ترقی کی منزل سے نیستی صفت کو پہنچنا ایک نئی زندگی پانے کی دلیل ہے: ”نیستی صفت جتنے بہت سی است“ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگر نیستی صفت کے عمل میں یعنی (Negation of Negation) کے عمل میں ہمیں ستم سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو اسے انگیز کرنا چاہیے کیوں کہ غم کے بدوے میں خوشی نہاں ہوتی ہے:

سَم گر رسد، غمزہ پنداشت

اس ستم کو مہسوب کا ایک غمزہ قصود کرنا چاہیے نہ کہ اس سے ناامید ہونا چاہیے۔ خوب تھوڑے کا یہ قصود جو گوتے اور پیٹے، دونوں کے یہاں ملتا ہے، اس کی تصریح غالب نے ایک رباعی میں برسی خوب صورتی سے کی ہے:

چرگر کہ ز زخم زخم برچنگ زند

ویداست کہ از ہرجم آہنگ زند

وہ بدوہ ناخوشی، خوشی پنهان است

گازد نہ زختم چارہ برنگ زند

دوسرا منگونی نتیجہ اس قصود زمان کا یہ ہے کہ زمانیت اور تسلسلی وقت (Serial Time) جیسے رنگاں نے دورانی صفت اور تسلسلی وقت کا نام دیا ہے ان کا انقسام یا پھیلنا دیگر لائنوں اور ناسوت کا انقسام مٹ جاتا ہے۔ اور پھر اسی کے ساتھ ساتھ زمان، مکاں کے ساتھ اور مکاں، زمان کے ساتھ ساتھ ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں نہ تو کوئی اولیٰ ہے اور نہ آخر۔ اور اگر وقت ایک آہنی واہد کے ہر صفت ہے کہ اس ہے، تو مکاں بھی ایک قطعہ واہد کے ہر صفت ہے کہ اس ہے۔ کیوں کہ ان دونوں کے لیے کہ اس ہونے بغیر ذات مطلق کے خوب طور کا عمل جلدواں نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسری چیز جو اس ذات مطلق کے ترک سے ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ چون کہ وہ از خوشی بر خوشی جلوہ گستر ہے، نہ کہ اپنی ذات سے خارج میں کسی اور سے جو انتخابی عدم ہے جتنا کہ وہ خود اس لیے اس کا کوئی غیر نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی شے ہے ہی نہیں۔ اس قصود وحدت سے ذات و صفات اور معنی و صورت کی بھی دوئی مٹ جاتی ہے۔ تقدیرات برقرار رہتے ہیں لیکن دوئی مٹ جاتی ہے۔ اس سے کائنات میں سلسلہ عمل کی جو صورت سامنے آتی ہے وہ غالب کے الفاظ میں یہ ہے کہ ”دور کار گاہ عالم یکجا ہوا ہے کون و بیک کون بے فاصلہ نوست“۔

غالب نے اسی قصود زمان و مکاں، یا سلسلہ تحریر و تصویر کے پیش نظر، جو زمانہ ساغرہ پاک و ہند میں انگریزوں کی حملہ داری سے مٹ رہا تھا، اس کے ختم کا غم نہ کیا بلکہ اس کے انہدام سے

جس نئی عمارت کے اُسرنے کے امکانات اور امکانات پیدا ہو رہے تھے، اس کا خیر مقدم کیا اور اس روئے کا اظہار ان کے کلام میں اس قدر قوی ہے کہ وہ ان کے محبوب کے خط کے مانند ان سے چھپانے نہیں بڑھتا ہے۔ خواہ اس معاشرے کے اندام میں نوابِ ابد اللہ خاں کا کتنا ہی زیادہ کیلی نہ ہو:

خوشم کہ گنبدِ چرخِ ظہن فرو ریز  
اگرچہ خود ہر بر فرقہ میں فرو ریز

مرثوۃ صبحِ دہلی تیرہ شہانم دلاوند  
شع کشتہ و ز ثریدہ لشانم دلاوند

یہ پوری غزل اسی رنگ میں ڈھلی ہوئی ہے۔

اس تصورِ زبان و مکالم کا تیسرا الکھنی نتیجہ یہ تھا کہ ان کے یہاں انسانی وجود ذاتِ اہدیٰ مقدس سے اتحادِ حاصل کر کے اس کی خلافتِ صفت کا حامل بن جاتا ہے۔ اس جذبہٴ اتحاد سے ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا۔ انسان کی موضوعیت یا داخلیت کی، نبض تیز تر چمکتی ہے اور وہ انصافیت جاتی رہتی ہے جو ان سے اگلے شعرا کے کلام میں بالعموم ملتی ہے:

زا گرم است ای ہنگامہ بنگر شورِ ہستی را  
قیامت ی وہ از پردہٴ خاک کے کہ افساں شد

لغظ انگیزی اندازِ سنی چاک را لازم  
ہر چہ راہی نمی گنہ گر ہانے کہ داناں شد

سراپا زحمتِ خوشیم، از ہستی چہ ی بُدسی  
نفس بر دل دمِ شمشیر و دلِ دہ سینہٴ پیکان شد

اب وہ انسان کو آکڑیشِ عالم کا مدعا قرار دے کر اسے کائنات کے مرکز میں گرمی نہیں کرتے ہیں:

ز آکڑیشِ عالم، عرضِ بُز آدمِ نبوت  
بگرو تخطا ما دورِ بہت ہر کار است

اور پہلے جہاں موت یا عدم کی وحشت دامن گیر تھی، اب اس سے صرف نظر کرتے ہیں۔  
 رح موت سے وحشت نہ کر، راہ عدم پسودہ ہے۔ اور وجود یا ہستی پر زور دیتے ہیں:

حالم ہر مرآت وجود است، عدم ہیست

ناکار کند چشم، محیط است کراں ہیست

عالم کے نقطہ نظر میں جو یہ تبدیلی پیدا ہوئی، اس کے اسباب میں ان کے کچھ وجدانی فکری  
 ہی کو نہیں بلکہ بیشتر اس بات کو بھی دخل تھا کہ انھوں نے اپنی چشم نگاہ میں کو مغربی ایجادات کی  
 دید اور مغربی علوم کی شنید سے ایک نیا فذوق نگارہ بننا، جس سے ان کی طاعری میں ایک نئے  
 اسلوب اور ایک نئے طرز احساس نے جنم لیا۔ اس سلسلے میں گلشن کے سفر نے بالخصوص ان کی چشم  
 کشائی کی۔

رفتم کہ طمعی ز تماشا بر انگشم

قد برسم رنگ و نود خطے دیگر انگشم

قد وجد اہل صومہ فذوق نگارہ نیست

ناہید را برنرم از منظر انگشم

با دیدہاں ز کلوتہ ہے دایہ اہل دس

مہرے ز خویشی بہ دلیہ کار انگشم

یہاں سے اہل صومہ کی سبب نشینی اور اس کی رہبانیت، وہ نول ترک اور کلوتہ ہے دایہ اہل  
 دس کی کار فرمائی کا آغاز ہوتا ہے۔

رہبانیت کی بنیاد، خواہ اس کا تعلق کسی مذہب سے ہو یا سک سے، اس بات پر ہے کہ  
 "وجود کو ذنب" یعنی تیرا وجود بُرا ہے، مہر ہے، ناپاک ہے۔ زندہ و اتھا اس ناپاک شخص سے  
 بد پر نگاہی اور لذت و نیاوی سے ترک میں ہے۔ زندگی تحصیل ذات اور توجہ ذات کی شخص نہیں، بلکہ  
 استفادہ، گریہ نیم شبی، طاعت اور پیر نگاہی کی شخص ہے۔ چنانچہ دنیا کا بہت سا لوہ اس تصور  
 حیات سے ہرا پڑا ہے۔

مگر ایک حقیقی اور سچے طاع کو جہاں زندہ گی کی چھانچوں کو دریافت کرنے کی طلب ہوتی ہے،  
 وہاں اسے یہ جستجو بھی سناپی ہے کہ کیا مہر، خمیر مہر، پاک، ناپاک ہے۔ اگر کسی طاع نے

زندگی کی پیدائشی پر آپ دم زم نہیں چرکا ہے، اُس کے ماتھے پر حق پر نہیں کھینچا ہے، تو وہ زندگی کے تقدس کا خالص نہیں ہو سکتا۔ اسے زندگی سے ملوث ہونے کا احساس گناہ سنا رہے گا۔ رہبانیت یا صوف کا وہ مسلک جس میں زندگی کو ضرر یا پاداش گناہ تصور کیا گیا، اس مسلک میں زندگی کو کبھی بھی علیحدہ نہ ہونے دیا، اس کے بخود سلا کی ایک لٹائی قرار نہیں دیا گیا۔ چنانچہ یہ اسی کا رد عمل تھا کہ ایرانی شعرا "کیش گبر کی" کی طرف مائل ہوتے رہے۔ جس میں زندگی کو ایک علیحدہ خدائی قرار دیا گیا ہے اور عالم کو "نہیں" کہنے کی بجائے بہت سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ علامت کہتے ہیں:

ز مستی خلق بر آتش ندام  
میانی گبر کاں زرد بہتم

اور اسی کیش گبر کی پر دوی بھی فرماتے ہیں:

کہ کیش گبر کی مارا محمد اللہ خضر د

اس "کیش گبر کی" میں کیش ہمارے شعرا اس لیے موسوں کرتے کہ اس کیش میں وقت جوں اور ایک ابدی "ہنوز" ہے۔ جلاواں اور پیسم رواں دواں ہے اور عالم بہت ہے زندگی بے کراں اور ہر دم جواں ہے۔ یعنی زندگی وقت کے ساتھ اور وقت زندگی کے ساتھ ہے اور یہ زندگی استغفار اور توبہ کی کوئی شے نہیں بلکہ توفیقات اور ایک ابدی لٹائی کی شے ہے۔ چنانچہ ہمارے مرزا غالب نے بھی اپنے کو ایک "گبر مسلماں نما" قرار دیتے ہوئے، اس گوسے کی سیر انہی اقدار کی تلاش میں کی ہے:

سنگ و رخت از مسجد و مآذنی آرم بہ شعر  
عائدہ در گوشتے ترساہاں عمارت می کنم

چنانچہ حالی کی ہندو سوجھت کے سائب میں غالب کی یہ منفرد آواز ہمارے سائب میں پہلی بار سنائی پڑتی ہے:

وم از "وجودک ذنب" زندہ ہے خبراں  
جہاں علیہ حق را گناہ نا گویند

یہاں غالب نے زندگی کو علیہ حق قرار دیا ہے اور یہ زندگی ان کے نزدیک "توزنا آواز" سے نا اتمام جلاویہ ہندہ "بے کراں ہے اور چوں کہ یہ زندگی خدا کے بخود سلا کی ایک لٹائی ہے، یہ تمام تر مقدس ہے، خدا کا علیہ اور غیر مقدس؟ ناممکن۔ چنانچہ ان تصورات حیات کے تحت

دوسری دنیا کی تردید کرتے ہوئے، وہ اس شخص زندگی کو ایک نئے تصورِ اخلاق دینے کی ذمہ داری بھی اپنے کو پرمانند کرتے ہیں، اگر زنان و سناں ایک جہ، ناقابلِ تقسیم ہے تو اس میں بہشت لکڑیاں اور دُنیا نے گزراں کی تقسیم کیسی؟ اور اگر بہشت اور دوزخ مخصوص جنگلیں نہیں ہیں تو پھر طاعت و بندگی کی شہزادہ جوتی یا زارہ کی طبع عام کے کیا معنی ہیں؟

کیا زہرہ کو مالوں کو نہ ہو گرجہ ربانی  
پاداشِ عمل کی طبع عام بہت ہے

طاعت میں تا رہے نہ سے والگلیں کی لاگ  
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

غالب سے پہلے بھی سہارے صوفیائے کرام نے دوزخ و جنت اور خسرو و خسرو کو احوال سے تعبیر کیا ہے اور غالب کے بعد اقبال نے بھی اپنے کلام اور خطبات میں ان پیچیدہ احوال ہی سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ ”جاوید ناسے“ میں یہ زیالی روی اپنے کارنامے کا حاصل یہی قرار دیتے ہیں:

حرف با اہلی دین رندانہ گفت  
خود و جنت را بت و بت خانہ گفت

اب سوال یہ ہے کہ اگر زندگی ایک علیحدہ خداوندی یا مجبور خداوندی ہے، اس کے خوب ذات کے اظہار کا ایک آزاد علیحدہ ہے، نہ کہ کسی گناہ کی سزا ہے، اور نہ کسی طاعت و بندگی کا اجر ہے، تو پھر اس زندگی کا کیا اخلاق ہے؟ یا پھر کہ اس کا کیا اخلاق ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب غالب کے کلام سے دوسرے دینا ہے۔ ایک ایسے شخص کے کلام سے جو خیر و شر کو قصا و قدر سے جاننا ہو اور جو فلسفہ جبر کا تانک ہو۔

غالب لڑائی کے خیر و شر بجز بقضا نبودہ است  
کارِ جہاں ز بَد و بِل بے ضمیرا نہ کر وہ ایم

یہ بات کہ غالب فلسفہ جبر پر ایمان رکھتے تھے۔ اس کا اقرار وہ اپنے ایک خط میں بھی کرتے ہیں: ”بر خلاف عقیدہ قدور میں جبر کا فاعل ہوں۔“ لیکن ان کا تصور جبر، آئینی کے جبر کا ہے، نہ کہ ناقابلِ تصورِ مذلتانے، یزدی کا!

ہ آئیں وہ آجئے انھیں  
مرا کردہ اند آجندہ ہ من

اور اسی آئین ہستی کا یہ قانون بھی ہے کہ جہاں انسان کو "بلائے جبر" ملی ہے وہاں اس کو "سُخ" اختیار بھی دیا گیا ہے:

وہ برقی فتنہ نفعندہ در کعبِ خاکی  
بلائے جبر یکے، سُخِ اختیار یکے

بلائے جبر "جو شے کہ لازمی اور ابدی ہے، اس کی ناقابلِ تعمیر قوت سے عبارت ہے اور "سُخِ اختیار" آزادیِ انتخاب کی جمودِ پیش سے عبارت ہے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ غالب کے لکھار میں انصافیت نہیں ہے۔ وہ جبر کے مقابلے میں انسانی ہمت کو بڑھاوا دیتے ہیں:

ہمت اگر ہاں کشتائی کرد  
صعود قواعد کہ جہانی کرد

لیکن کیا یہ ہمت جو "سُخِ اختیار" سے پیدا ہوتی ہے اور جو غالب کے الفاظ میں "یکے از شوقِ حق" ہے، بلائے جبر کو ٹال سکتی ہے؟ یہ سوال جبر و اختیار کا ایک ایسا ڈاٹنی لیمہ ہے جس کا کوئی حل بجز اس کے نظر نہیں آتا کہ ہم سینگل کے الفاظ میں آزادی کو قصیں الہی کا نام دیں اور اس طرح جبر کو آزادی میں تبدیل کر دیں۔

لیکن اس بلائے جبر سے آزادی حاصل کرنے کا ایک اور بھی تصور ہے جسے گوئٹے نے پیش کیا ہے۔ وہ ایک نظم میں لکھتا ہے:

"تمام قومیں آگے بڑھنے اور پھیلنے کی کوشش کرتی ہیں۔

اور وہ "عمود پر رستا" ہیں۔ آگے بڑھنے اور ڈور دراز تک پھیلنے کے لیے۔

جنگیں ہمیں ہر طرف رکاوٹوں اور پھانسیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے،

ہر بھی ہم دنیا کے دھاروں کی لہروں میں بہہ چلے جاتے ہیں،

اس اندرونی طوفان اور جبر و فی جوار ہوائے میں ایک ہی وعدہ یا وعید ہے،

جس کو سمجھنا مشکل ہے۔

اس جبر سے جو سارے موجودات کو اپنے بازوؤں میں بکڑے ہوئے ہے، آزادی، اپنے اوپر غالب آنے میں ہے۔"

آزادی سے متعلق امد اللہ علی غالب کا بھی یہی تصور تھا، اپنے اوپر غالب آنے کا، غالب

ملی گن غالب۔ اپنے اوپر غالب آتا، بلائے جبر سے آزادی ہی نہیں بلکہ زندگی کا سب سے بڑا تقویٰ بھی ہے۔ وہی مستی ہوتا ہے جو اپنے لوہ پر غالب آتا ہے۔ غالب کا دل زندگی کے اس حق سے کی طرف منت مائل تھا، لیکن افسوس کہ وہ رنگ زاہد سے کلرا جراتی میں پڑ گئے:

سختی کو تہ مرا ہم دل بہ تقویٰ یا نیست ؟

رنگ زاہد اقامت بہ کافر ماجرا سنا

زاہد کا رنگ زہد اپنے زہد کے صلے، اجرت طلبی میں تھا۔ اس پر دوسرا الزام یہ تھا کہ وہ فطرت کو کم بھی سے دیکھتا، اسے ضرر یا گناہ تصور کر کے اس کی نفی کرتا، موت سے پہلے اپنی موت جلتا، اپنی فطرت کو چھپاتا، دہاتا اور طرح طرح کی جسمانی لذتوں میں اپنے کو جکڑ کر تا۔ اس زہد سے زندگی بے پایہ اور بے لواء بنتی جاتی۔ اس قسم کا زہد مطلق اور بے ہادگی کو فروغ دیتا۔ اور بڑا عیب اس زہد کا یہ ہے کہ اس کی نگاہ میں ضرر موجود رہتا ہے۔ ذرا سی غلطی ہوتی اور ضرر لے آؤ ہوا۔

کھانا سے جانے کا دروازہ غالب اور کھانا و احاطہ

پر اتنا جانتے ہیں کل وہ جانتا تھا کہ ہم نکلے

اس کے برعکس جو زہد کہ اپنے اوپر یا اپنے نفس پر غالب آئے کا ہے۔ وہ بُرائی حیات اور ممکن تحصیل حیات سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنے اوپر غالب آنے کے عمل میں انسان اپنی فطری قوتوں کو کسی اعلیٰ مقصد کے حصول یا تکمیل کی راہ پر لگاتا ہے۔ اس عمل میں فطرت مرتفع ہو کر ادنیٰ سے اعلیٰ میں مہلک ہوتی ہے۔ یہ عمل نفی فطرت کا نہیں ہے، بلکہ فطرت کو کسی اعلیٰ صورت میں مہلک کرنے کا ہے۔ یہ زہد انسان میں باوصف سلاں پیدا ہوتا ہے بُرائی حیات سے پیدا ہوتا ہے، اور بُرائی حیات میں اضافہ کرتا ہے، نہ کہ مطلق حیات سے پیدا ہوتا ہے اور مطلق حیات کو بڑھاتا ہے۔ غالب کا زہد اسی کیفیت کا حامل ہے۔

اند و ارسلان باوصف سلاں بے تعلق ہیں

صوبہ گجرات میں با دل آرزو آتا ہے

بے تعلق، جس طرح وہ باوصف سلاں ہیں نہ کہ از خود مطلق، غالب کے یہاں آزادی یا آزاد روی کا وہ صراحتاً نام ہے۔ چنانچہ وہ اسی بے تعلق کے رشتے سے ایک صوفی تھے لیکن ان کا یہ صوفیہ برکات کے یہاں کردہ سنی سرم کی طرح سرکی اور تحصیل حیات کی تھروں کو فروغ دینے والا ہے۔ ان کا یہ صوفیہ کئیوں کی دل و دماغ کی تھروں کا حامل تھا۔ ان کا یہ صوفیہ لذت کئی حیات میں مائع نہ آتا۔ ان کا یہ صوفیہ نہ تو آئین برہنیت کا تھا اور نہ اہل صوفیہ کا۔ یہ صوفیہ ان میں



تبدلی حیات سے پیدا ہوا تھا۔ یہ ان کے اس وہاں کا علم تھا کہ زندگی جو خداوندی ہے، مقصود بالذات ہے، توجہ ذات کی شے ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان کی "خود رفتہ لذت" نہ ہو جائے، ورنہ اس کا اپنے کو پر غالب آنا ناممکن ہو جائے گا اور اس کا اپنے کو پر غالب آنا اس لیے ضروری ہے کہ اس عمل کے بغیر وہ اپنے کو اپنی کو ارفع میں، اپنے تاجے کو مٹانے میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ یہ دیکھیے کہ اس صوف میں جو ایک تعلیم ترک ہے اس کی صورت غالب کے ہاں کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

کم خود گیر و بیش شو غالب

ظہر از ترکِ خویشی گھر است

اور پھر اسی کے ساتھ ساتھ یہ شعر بھی ظہر ہے:

توفیق بہ اندازہٴ ہمت ہے اول سے

آنکھوں میں ہے وہ ظہر جو گھر نہ ہوا تھا

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غالب "ترکِ خویشی" کے قائل تھے تو یہ خط بھی کیوں کر پیدا ہوئی کہ ان کے فلسفے میں بیش ہی بیش ہے اور خود گری کی کوئی دعوت رحمت نہیں ہے۔ اس خط بھی کا باعث مرزا حاتم علی سر کے نام غالب کا وہ خط ہے، جسے انھوں نے ان کی ہم خواہ "چنگا جان" کی سوت ہدا ان کو دے دیا ہے جو نے لکھا تھا۔ اس خط میں ایک جملہ یہ ہے:

"اے شہاب میں ایک فرد نے یہ نصیحت کی ہے کہ ہم کو ہندو دھرم

منظور نہیں۔ ہم مانعِ فتنہ و فتنہ نہیں، کھانا پینا، مزے اڑھنہ، مریلوں ہے

مصری کی کھچی بنو شد کی کھچی نہ بنو سواں نصیحت پر عمل رہا ہے۔"

غالب نے اس مضمون کو کہ مصری کی کھچی بنو شد کی کھچی نہ بنو اپنے فارسی کے شعر میں بھی

لوا کیا ہے:

وہ ہر فرد "رفتہ لذت نہ قائل ہو

برقہ نہ بر شد لشونہ گس کا

اس کا مضمون یہ ہے جو کھچی کہ شر پر گری ہے وہ اسی میں لٹا ہوا جاتی ہے، اس کے برعکس جو کھچی کہ ہند پر دشتی ہے، وہ اس سے لذت پاب بھی ہوتی ہے اور اس سے بے معلق بھی ہوا جاتی ہے، یعنی مصری ہاٹ کر لڑ جاتی ہے۔ یہ تشبیل کچھ زیادہ اچھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس سے جو نرے اور پھول کا بھی قصہ آبرو کا ہے، جو ہمارے یہاں سلوٹائی کا قصہ ہے۔ چنانچہ اگر ہم

اپنے ذہن کو بھروسے اور پھول کی طرف جانے سے ساج رکھیں، اور غالب کے مندرجہ بالا طرز ہی شعر کو طویل خاطر رکھیں تو یہ جتنا شاید بے عمل نہ ہو گا کہ فن و فہم کی اور بات ہے وہ نہ مسلک حق میں بے وفا کی غالب کا و تیرہ نہ تھا۔ ایک ایسے خط ہی کے جواب میں جو منظر حسین خاں نے غالب کو ان کی صوبہ کی موت پر عزت نہیں نکھا تھا، غالب لکھتے ہیں (خط کا اردو ترجمہ یہ ہے)۔

”ہر چند میں یہ جانتا ہوں کہ اختلاط کے اندازہ دہاں، محبت میں زیادتی پسند نہیں کرتے اور بے گامگی کے لواشئاس محبت کی دل کشائی سے قفل رکھتے ہیں، لیکن کیا کہوں کہ دہا کے باب میں نئے آئین کا اختیار کرنا اور بدسلوک اور جھجھورے لوگوں کی طرح دو جگہ دل کو لانا میرا شیوہ نہیں۔ افسوس یہ بات ہے خودی میں میرے دل سے قفل گئی۔“

کیا اس بیان کے بعد بھی دہا کے باب میں ان کے بارے میں کسی کو شبہ رہ جاتا ہے۔ اور کیا اس کی وضاحت نہیں ہوتی کہ مصری کی نگہ کی ایج (Image) کا مفہوم وہ نہیں ہے جو بعض حضرات بیان کرتے ہیں۔

اس طرح کی غلط فہمی ان کے ایک اور شعر سے بعض حضرات کو پیدا ہوئی ہے، وہ شعر یہ ہے۔

رہا آباد عالم اہل بہت کے نہ چوڑے سے

برے ہیں جس ہر جام و سہو سے خانہ خالی ہے

اس شعر میں کسی ہوس ناک کی نہیں بلکہ ترک خوشی کی تعلیم ہے۔ اہل بہت سے پرلود مستفی کوک، میں جو اپنے کو بھولی کی دولت کے باعث لذات و نیلوی سے بے عمل کر لیتے ہیں۔

غالب کا یہ ترک اپنے حکم کو ”بیش“ کرنے اور اپنے کو اپنی کو اپنی میں بدل کر کے کا ہے۔ اس کیفیت کو انسان اس وقت پہنچتا ہے جب کہ خود گری کے عمل میں وہ اپنے کو بہ غالب آتا ہے۔ انسان صرف غفلت خارجہ ہی کا موضوع نہیں بلکہ اپنی غفلت کا بھی موضوع ہے۔ وہ جہاں زندگی کو زیادہ سے زیادہ حسین بنانا چاہتا ہے، وہاں اس عمل میں اپنے کو بھی ایک حسین تر شخصیت کا اسلوب دہنا چاہتا ہے۔ غالب اسی جمالیاتی طرز حیات کے قائل تھے اور زندگی کو جمالیاتی نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

اند بہار تماشا ہے نگہانی حیات

وصال اللہ حذرانی سروراست ہے

زندگی میں حسن مشہور اھار سے پیدا ہوتا ہے۔ غالب نے ان میں سے وفاداری اور دوستی کی

تھروں پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو یہ دونوں تھروں ابدی ہیں، انسانی زندگی میں بنیادی اقدار کی اہمیت رکھتی ہیں۔ ج:

بہت نہیں جز بہت سی پیمانی وہاں چکے  
اور ہم یہ بتا چکے ہیں کہ وہ اس تھرو پر قائم بھی رہے، اس کی طرف بھی اشارہ کیا جا چکا ہے کہ  
غالب کو جہاں یہ اصولی حیات پسند تھا کہ چٹائی کو گفتار و کردار اور انکار ان سب میں راہ دہنی چاہیئے  
جہاں انہیں کردار اور گفتار کی مطابقت ہی بہت عزیز تھی:

باخود گفتگو لٹائی۔ اہل معنی باز گوئے  
گفت گفتار سے کہ باگوار بیرونش بود

غالب خود اس معیار پر پورے اترے کہ نہیں، اس کا عاسہ تو وہ لوگ کریں گے جی کے  
داسی کا ہر چار ثابت و مسلم ہوں لیکن یہ کیا کم ہے کہ انھوں نے اپنے کسی عیب کو چھپایا نہیں، بلکہ  
بے لوث بات اپنے عیب کو حقت ازہام کیا ہے اور اپنی بدنامی کا افسوس اور ان خود ہی پختا ہے:

ہر گاہ کوئی ایسا بھی کہ غالب کو نہ جائے  
ظاہر تو وہ اچھا ہے، چہ بدنام بہت ہے

ظاہر کوئی راز نہا نہیں ہے بلکہ سبز حیات کا رفیق ہوا کرتا ہے۔ وہ آدمی سے آدمی کے لیے  
میں بات کرتا ہے، اور اپنی ہی بہت سے زندگی کے بھٹ اور مکھڑی کا پردہ ہاک کرتا ہے۔ وہ  
اپنی خود انگشتی سے دوسروں کے دل میں اترتا ہے۔ اس فن میں غالب نے جو کمال حاصل کیا ہے  
وہ ظاہر دنیا کے کسی بھی فن کار کو حاصل نہیں ہے۔ وہ آپ اپنا سطرط اور شغلی خود، وہ نول ہی  
ہے۔ لیکن غالب کے فن کا یہ ایک پہلو ہے۔

غالب کی شخصیت پر ہی ہر گزیر اور پہلو اور تھی۔ وہ ایک دوند ہر کو شیوہ تھا۔ ظہرت نے اسے  
اپنا آئینہ راز جاری رکھا تھا۔ اس کے اس آئینے میں پوری ظہرت انسانی جلوہ گر تھی جس کو اپنی کمرہ یوں اور  
پند یوں کے۔

یوں تو ہماری ظاہری کا بیشتر خلق حق و محنت کے ہڈے سے ہے۔ لیکن غالب نے  
جس طرز محنت سے ہمیں آشنا کیا ہے اس میں صرف ہڈے نہ ہر دگی ہی نہیں۔ ج:  
دل پھر طواعت گوئے طاعت کو جائے ہے  
بلکہ خود دلی اور خود گری بھی ہے:

ہا سے گورثہ یاد حسنہ خوں ہے  
دکھوں کچھ اپنی بھی رنگین خوں نصں کے لیے

طالب کی اس خود شناسی اور خود گرمی نے ان کے تقرات مثبت میں وہ جذبہ ودوں پیدا کیا ہے، جس سے سیر کی حقیقت طاعری بھی کبھی کبھی مانند سی نظر آتی ہے۔ لیکن اس رند پر ہر شیعوہ کی یہ صرف ایک حشوہ گرمی ہے۔ وہ ایک حقت آفتاب بر سر ہوش، ہم زبان سرودش، اپنی گرم ندی اور گرم اندیشگی سے ہماری رہ گزار ہستی کو ہموار بھی کر گیا ہے۔

۱۰۱

طالب از اثر گرمی رخسارم سوخت

نختہ بر دم داہرہ ان است مرا

میں نے ان کے اسی احسان کا ذکر کیا ہے۔ طالب نے اپنی اسی گرم ندی میں جہاں بست سے بُست توڑے ہیں، زندگی کے بارے میں نئے سوالات اٹھائے ہیں، وہاں انھوں نے ہمارے بست سے ہمارے استحکامات کو چیلنج بھی کیا ہے، ع۔

کون ہوتا ہے حریف سے ترہ انگلی حق

ان کی اس آواز پر ابھی تک کوئی ترمیدان ہم میں سے اٹھا نہیں، لیکن یورپ میں انہی سوالات پر جو طالب نے اٹھائے ہیں اور انھوں نے جو ٹھری چیلنج پیش کیا ہے، ان پر برہمی سنجیدگی سے غور کیا جا رہا ہے۔ اس حقیقت سے ان کی فکر کی ہر گیری اور آفاقیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ وجودی حرکات، وجودی نفسیات، اور وجودی اخلاقیات کے جو موتی طالب نے بکھیرے ہیں، وہ اپنی ہر وقیمت پوری دنیا کے لیے بلا تفریق مذہب و ملت رکھتے ہیں۔

ہر چند کہ یہ صحیح ہے کہ طالب مستظرف کا مرثیہ "بقول خود" لائیے تھے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ منکر اولیٰ اور طاعر اس کے بعد تھے، اس کے برعکس وہ طاعر اولیٰ اور آخر تھے۔

انھوں نے اپنی اس طاعری سے جہاں نہاں خانہ دل میں نقب زنی کی ہے، زندگی کے سچ اور جھوٹ، کم و فرب کو بے نقاب کیا ہے، وہاں اپنے دہلیز اور مستقبل آشنا تخیل سے اس گھٹی نا آکریدہ کی ایک بڑا آزدو تصویر بھی پیش کی ہے۔ جس کی لغو سرائی کا ان کو دعویٰ تھا۔ ان کے اس دہلیز میں کوئی لغزت، بے گانگی، اور عصہیت نہیں، بلکہ سرود و لا، غزی، یک جانی، انسانیت اور آشتی باہم کا بیہام ہے۔

یارب - جانایاں دلِ حرم وہ

در دعویٰ جلت آشتی باہم وہ

خداو ہر خداشت، ہاٹش از دست

آں مسکو آدم - بنی آدم وہ

## انجمن کی نئی مطبوعات

قیمت	مصنف	نام کتاب
250/-	ڈاکٹر رائف پارکے	۱۔ اردو نثر میں حراج نگاری کا سیاسی اور سماجی پس منظر
200/-	ڈاکٹر انور سدید	۲۔ اردو ادب کی تحریکیں (پہ قوالیٹیشن)
150/-	ڈاکٹر ممتاز احمد خاں	۳۔ آزادی کے بعد اردو ناول
250/-	راجیو سوراہا، قدرت نقوی	۴۔ ہندی اردو کلیت
100/-	نگیل الدین حالی	۵۔ حرفے چند (جلد سوم)
75/-	بابائے اردو مولوی عبدالحق	۶۔ سر سید احمد خاں، حالات و افکار
100/-	اسلوب احمد انصاری	۷۔ اطراف رشید احمد صدیقی
200/-	رشید حسن خاں	۸۔ مشکوٰۃ شوق
130/-	خان رشید / قاضی فیض الاسلام	۹۔ افکار عالیہ
200/-	ڈاکٹر سید محمد عارف	۱۰۔ شاہ احمد دہلوی حالات و آثار
450/-	ڈاکٹر گلجان چند	۱۱۔ اردو کی ادبی تاریخیں
175/-	علامہ احمدی	۱۲۔ میرے زمانے کی دینی
250/-	علی نواز حسین / مفتوحہ قدوائی	۱۳۔ ملت اسلامیہ
120/-	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۴۔ داستان دانش
100/-	شمس الرحمن فاروقی	۱۵۔ غالب کے چند پہلو
480/-	ڈاکٹر عشرت حسین	۱۶۔ پاکستان ایک اثراتی ریاست کی معیشت
75/-	بابائے اردو مولوی عبدالحق	۱۷۔ انجمن ترقی اردو کالیہ
150/-	نور انجمن جعفری	۱۸۔ منتشر یادیں

# انجمن کی تازہ مطبوعات

## نام کتاب

## مصنف

## قیمت

200/-	ڈاکٹر انور سدید	اردو ادب کی قریبیں (پروف ایف بی خان)
160/-	ڈاکٹر ممتاز احمد خان	اردو ادب کی کچھ اہم زلزلے
100/-	جسٹس الدین علی	سرسا نے چند (جلد سوم)
75/-	ڈاکٹر اردو مولوی عبدالحق	میں سمجھا دیاں، حالات، اشعار
130/-	خان رشید، قاضی قیصر، سلام	اردو کی ادبی تاریخیں
450/-	ڈاکٹر گلنیاں چند	عہد مکتب اسلام
250/-	علی نواز سکن، عضو قہار علی	عہد مکتب کے چند پہلو
100/-	عسکری رحمت خاں، قاضی	پاکستان ایک اشرافیہ
480/-	ڈاکٹر عشرت حسین	اردو انجمن ترقی اردو کا ایہ
75/-	ڈاکٹر اردو مولوی عبدالحق	پاکستان کی تاریخ
150/-	ڈاکٹر رحمت بیگم	اردو کی مکتوب، داستانیں
350/-	کافی واس گپتا، راجا	عہد مکتب کی بعض تصانیف
120/-	ڈاکٹر ہمدانی	عہد مکتب اور معاشرتی میں غفلت نگاری
400/-	شیرا بیگم	عہد مکتب سے مرزا محمد سعید
125/-	فیروز مسعود احمد، ایوب حسین	اردو انجمن پاکستان کے بعد
175/-	مصباح الحق	اردو انجمن پاکستان
100/-	سید باغی فرید آباد	اردو انجمن پاکستان، بعد از
250/-	سید باغی فرید آباد	اردو انجمن پاکستان، بعد از
300/-		اردو انجمن پاکستان، بعد از

انجمن ترقی اردو پاکستان

ای۔ ۵۵، چاکر، گلشن اقبال، کراچی۔